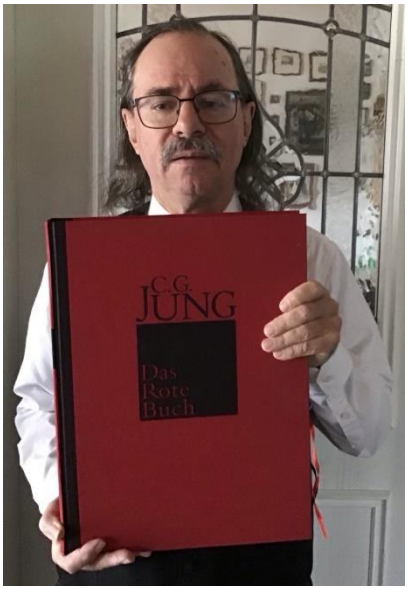


Johannes Josef Zapp wurde 1960 in Saarlouis geboren. Nach dem Abitur im Jahre 1980 studierte er Philosophie und Theologie in Trier, Puna (Indien) und Eichstätt. Zusätzlich zum Diplomstudiengang Kath. Theologie, den er 1987 abschloss, studierte er von 1983 bis 1989 für das Lehramt an Gymnasien Englische Sprach- und Literaturwissenschaft. Nach dem Vorbereitungsdienst arbeitete er von September 1991 bis zu seiner Versetzung in den Ruhestand am 31.07.2025 als Lehrer für Englisch und Kath. Religionslehre am Descartes-Gymnasium in Neuburg a.d. Donau. Über die hauptamtliche Unterrichtstätigkeit hinaus führte er an seiner Schule ein Forschungsprojekt zu bilingualem Religionsunterricht durch, das er mit einer sozialwissenschaftlichen Dissertation abschloss, die im Januar 2023 von der Sprach- und Literaturwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt veröffentlicht wurde.
Nachdem er sich über 20 Jahre lang mit den Schriften von C. G. Jung beschäftigt hatte, entschloss er sich im Februar 2023 das vorliegende Buchprojekt in Angriff zu nehmen.

Für Uschi

ψυχῆι πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει. (Heraklit, Fragment Nr. (B) 45; vgl. unten S. 358)

Johannes J. Zapp

C. G. Jung

Konstruktiver Religionskritiker und Wegbereiter für eine Spiritualität der Zukunft?

tredition

© 2025 Johannes J. Zapp

Druck und Distribution im Auftrag des Autors:

tredition GmbH, Heinz-Beusen-Stieg 5, 22926 Ahrensburg, Deutschland

ISBN: 978-3-384-69817-9

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt. Für die Inhalte ist der Autor verantwortlich. Jede Verwertung ist ohne seine Zustimmung unzulässig. Die Publikation und Verbreitung erfolgen im Auftrag des Autors, zu erreichen unter:

Johannes J. Zapp, Raiffeisenstraße 24, 86697 Oberhausen, Germany.

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:

hilderinc@outlook.de

Inhaltsverzeichnis

Einleitung **7**

1 Klärung der grundlegenden Arbeitsbegriffe **9**
1.1 Kritik 10
1.2 Religion 16
1.3 Religionskritik 19
1.3.1 Religionskritik in der Antike 19
1.3.2 Religionskritik im Alten Israel und im Frühchristentum 20
1.3.3 Grundlinien der Religionskritik seit der Aufklärung 23
1.4 Spiritualität 25

2 Jung und die Klassiker der atheistischen Religionskritik **30**
2.1 Grundzüge von Freuds Religionskritik 31
2.1.1 Jung und Freud: unüberbrückbare Differenzen 41
2.2 Grundzüge der Religionskritik Nietzsches 48
2.2.1 Jungs Auffassung von Nietzsches Werk und Persönlichkeit 60

3 Jungs Kritik der Religion **76**
3.1 Jungs Auseinandersetzung mit seiner religiösen Sozialisation 78
3.2 Jungs Religionsauffassung 91

4 Jungs kritische Analyse des Christentums **105**
4.1 Kirchen- und Theologiekritik 105
4.2 Der Archetypus des Gottmenschen und die Lehre von Jesus, dem Sohn Gottes 142
4.2.1 Archetypen des kollektiven Unbewussten 144
4.2.2 Der Archetypus des Gottmenschen 155
4.3 Gott und Gottesbild 176
4.4 Vom Gott Hiobs über Jesus Christus zur Schicksalsfrage des modernen Menschen 186
4.5 Psychologische Deutung des Trinitätsdogmas 200
4.6 Von der Trinität zur Quaternität 218
4.7 Die Idee der „complexio oppositorum“ 236
4.8 Sinn und Zweck der kritischen Auseinandersetzung mit Christentum und Kirche 243

5 Jung und die Weisheit des Ostens **251**
5.1 Die Geisteskultur Indiens 254
5.2 Der Buddhismus 276

5.2.1 Der Zen-Buddhismus 281
5.2.2 Der tibetische Buddhismus 301
5.2.2.1 Der Bardo-Thödröl 304
5.2.2.2 Das tibetische Buch der großen Befreiung 319
5.3 Das chinesische Geistesleben 336
5.3.1 Vom I Ging zum Prinzip der Synchronizität 341
5.3.2 Von Yin und Yang zu Anima und Animus 361
5.4 Die Brücke zwischen Ost und West 373

6 Auf dem Weg zu einer Spiritualität der Zukunft 389
6.1 Die Nachfolge Christi im Wandel der Zeit 389
6.2 Der Individuationsprozess 411
6.3 Die Aktive Imagination 417
6.4 Anregungen für eine Spiritualität der Zukunft 427

7 Der Gedankengang im Kurzabriss 439

8 Literaturverzeichnis 446

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Kreuzdiagramm 1 222
Abbildung 2: Kreuzdiagramm 2 224
Abbildung 3: Familienmitglieder 343
Abbildung 4: Kun 343
Abbildung 5: Fu 344
Abbildung 6: Kui und Giën 346
Abbildung 7: Jung-Pauli-Schema 356
Abbildung 8: Neues physikalisches Weltbild 360
Abbildung 9: Yin-Yang-Symbol 362

Einleitung

> „Das Wissen des Herzens ist in keinem Buche und in keines Lehrers Munde zu finden, sondern es wächst aus dir, wie das grüne Korn aus schwarzer Erde." (Jung / Hoerni 2009: 233)

Am 26. Juli 2025 jährte sich sein Geburtstag zum 150. Mal. Der originelle Denker ging als Pionier neue Wege in der Seelenheilkunde. Mit seinem über 13000 Seiten umfassenden Gesamtwerk war er ein Grenzgänger, der den Mut hatte, sich zwischen die Stühle der etablierten Disziplinen zu setzen. Den modernen Psychologen ist er nicht evidenzbasiert genug, den Klerikern nicht gläubig genug und den Philosophen zufolge scheint er nicht ganz von dieser Welt zu sein.

Seine Schriften treffen in der Regel entweder auf „emotional geladene Ablehnung oder Begeisterung, aber nur selten auf ein sachliches Urteil" (M.-L. v. Franz, zit. n. Machon 2015: 13). Von Anhängern und Bewunderern wird er als „Philosoph", „Dichter" oder „Prophet" euphorisch gefeiert und von seinen Gegnern verächtlich als „Scharlatan", „Pseudo-Wissenschaftler", „Esoteriker" oder moderner „Gnostiker" abgelehnt. Diese Spaltung entzündet sich oft an dem Thema Religion, das in seinen Schriften einen herausragenden Platz einnimmt. Entscheidend für das Urteil ist die Perspektive, aus der Jungs innovative und unkonventionelle Ideen betrachtet werden. Von Seiten der kirchenamtlichen Theologie wird darauf hingewiesen, dass einige seiner Ansichten in klarem Widerspruch zu definierten und unumstößlichen Glaubenswahrheiten stehen, während eher liberale und progressive christliche Denker in ihm einen Erneuerer und Vordenker des Christentums sehen (Gerhard Wehr (1990), Franz Alt (Jung 1990), Eugen Drewermann (1992) u.v.a.). Andere fragen sich, ob seine Analytische Psychologie nicht selbst eine Art von Religion oder Kryptoreligion sei. Zum Themenkomplex Religion, Religiosität, Psychologie und Philosophie gibt es bereits eine ganze Reihe von Untersuchungen. Allerdings wurde Jungs Werk bisher noch nicht unter dem Aspekt der Religionskritik betrachtet. Diese Perspektive soll hier dem heuristischen Zweck dienen, das

kritische Potential in Jungs Werk freizulegen und für konstruktive Weiterentwicklungen nutzbar zu machen.

Kritik ist nie voraussetzungs-, standpunkt- und interesselos. Ein Ziel dieser Studie besteht darin, die philosophischen Voraussetzungen von Jungs kultur- und religionskritischen Gedanken zu analysieren sowie den Standpunkt zu bestimmen, von dem aus sie gedacht werden. Auf diese Weise rücken auch die Perspektive und die Absichten seiner impliziten oder expliziten Kritik in den Fokus. Obwohl der größte Teil von Jungs Schriften zur Religion Fragen und Probleme des Christentums thematisiert, hat sich der Verfasser auch für Naturreligionen Afrikas und Amerikas sowie für die traditionellen Religionen des Ostens (Hinduismus, Buddhismus, Taoismus) interessiert. Letztere füllten schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts für religiös Suchende aus dem Westen das Vakuum, das die Enttäuschung vom Christentum hinterlassen hatte. Jung hat sich auch im Kontext seiner psychotherapeutischen Tätigkeit gefragt, inwiefern religiöse Traditionen des Orients für Menschen, die in der europäischen Kulturtradition stehen, eine spirituelle Alternative bieten können. Seine Antworten auf diese Frage können auch in einer Zeit, in der es für viele Menschen selbstverständlich geworden ist, ihren persönlichen „Religions-Mix" aus unterschiedlichsten Traditionen zusammenzustellen, Denkanstöße und Orientierung geben. Nach Walach (2015: 8) hat der Rationalismus der Aufklärung die religiöse Dimension des Menschseins verdrängt und zur Errichtung einer wissenschaftlich-technokratischen Zivilisation geführt. Um zu verhindern, dass die vermeintlich überwundene Religion in Form eines Fundamentalismus zurückkehrt und die emanzipatorischen Errungenschaften unserer Kultur selbst wieder überwindet, ist es notwendig, die unterdrückte Religiosität bewusst zu machen und in einer Weise zu integrieren, die eine konsequente Fortführung der Aufklärung ermöglicht. Die vorliegende Studie soll ausgehend von der Kritik und Analyse der Religion aufzeigen, welchen konstruktiven Beitrag Jung für die Entwicklung „einer durch die Aufklärung gegangenen und durch sie transformierten Religion" (ebd.) geleistet hat.

1 Klärung der grundlegenden Arbeitsbegriffe

> „Haben Sie je einen Augenblick darüber nachgedacht, wieviel vom Eroberer (um nicht zu sagen Dieb oder Räuber) schon im Ausdruck «Begriff» liegt?“ (Jung 1991e: 579)

Das Nomen „Begriff“ ist ein Abstraktum, das vom Verb „greifen“ abgeleitet ist. Konkret wird damit eine Tätigkeit der Hand bezeichnet. Mit ihr erfassen wir Gegenstände der Welt und machen sie uns nutzbar. Die Hand ist das Werkzeug, mit dem aus dem Rohmaterial der Umgebung die Lebenswirklichkeit des Menschen geschaffen wird. Auf diese Weise entsteht das, was wir Kultur nennen. In diesen Gestaltungsprozess ist jedoch nicht nur der Körper, sondern vor allem auch der Geist involviert. Das bloße Greifen mit der Hand ist nur durch das kognitive Begreifen des Bestehenden und zu Gestaltenden zielführend. Verstand, Sinn und Ziel sind die Voraussetzungen der Weltgestaltung. Zu ihrer Verwirklichung bedient sich der Mensch der Begriffe als kognitive Werkzeuge. Ziel des kulturellen Handelns ist die Nutzbarmachung der Welt für die Zwecke des Menschen, welche im ersten Kapitel des Buches Genesis mit dem Wort „herrschen“ zum Ausdruck gebracht wird. Um unsere Umgebung zu beherrschen, müssen wir sie zunächst erobern. Dies tun wir, indem wir den sensorischen Input aus Umweltreizen mit Hilfe von semantischen Netzwerken strukturieren, unbedeutende Informationen ausfiltern und aus der wie auch immer beschaffenen Außenwelt eine begrifflich geordnete mentale Repräsentation der Wirklichkeit erstellen. Da unser Denken sprachlich kodiert ist, sind unsere Begriffe die Konstituenten unserer Welt. Als kognitive Konstrukte sind sie jedoch nur Werkzeuge zur Erschließung von Wirklichkeit und keine Abbildungen der extramentalen Realität. Sie sind daher nie endgültig festlegbar, sondern prinzipiell überhol- und erweiterbar. Im Optimalfall bilden sie als heuristische Instrumente den Einstieg in eine hermeneutische Spirale, die nach jedem Durchlauf auf der nächsthöheren Ebene neue Inhalte integriert. Die in diesem Kapitel behandelten Grundbegriffe dienen daher nur dem

Einstieg in die jeweilige Thematik und sollen im Verlaufe der Erörterung im Hinblick auf die jeweiligen Fragestellungen präzisiert und ergänzt werden.

Um zu entscheiden, ob Jung als konstruktiver Religionskritiker bezeichnet werden kann, ist eine Klärung der Begriffe „Kritik", „Religion", „Religionskritik" sowie des Adjektivs „konstruktiv" jedoch unabdingbar. Da die Bedeutung von Wörtern auch von ihrem jeweils zeitbedingten Gebrauch abhängt, soll neben der lexikalisch-semantischen Begriffsbestimmung auch ihre historische Verwendung in unterschiedlichen Epochen erhellt werden. Eine lückenlose historische Bedeutungsentwicklung ist jedoch im Rahmen dieser Untersuchung nicht zielführend. Für die Thematisierung entscheidend ist die Frage, inwieweit ein Bezug zur Person bzw. zum Werk C. G. Jungs gegeben ist. Dies gilt insbesondere für den Begriff „Spiritualität", der heute im Unterschied zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geradezu inflationär verwendet wird.

1.1 Kritik

> „Kritische Philosophie, die Mutter der modernen Psychologie, ist dem Osten so fremd wie dem mittelalterlichen Europa." (Jung 1988d: 477)

Das Wort „Kritik" ist abgeleitet von der Wortwurzel des griechischen Verbs κρίνω, das seit Aeschylus und Homer folgende Grundbedeutungen umfasst:

a) scheiden, unterscheiden, trennen
b) erwählen, sich entscheiden für, den Vorzug geben
c) entscheiden, einschätzen
d) streiten, debattieren
e) sich entscheiden (etwas zu tun); beabsichtigen
f) urteilen, beurteilen, einen Urteilsspruch fällen, anklagen verdammen, zum Prozess bringen, richten, Recht schaffen

(vgl. Coenen / Haacker 2013: 743)

Das Adjektiv des griechischen Ausdrucks κριτική τέχνη, welcher die Fähigkeit oder die Kunst der Beurteilung bezeichnet, ist der lexikalische Ursprung des Wortes „Kritik". Nach Schischkoff (1969: 339) ist es diese Urteilsfähigkeit, die den Menschen „vor den Folgen von Täuschung und Irrtum bewahrt, bes. auch hinsichtlich der eigenen Person." In der Philosophie wurde diese Grundfähigkeit des Menschen systematisch zu einer Methode entwickelt, die es ermöglicht „Wahrheitsansprüche mittels Vernunft auf ihre Berechtigung hin zu überprüfen" (Prechtl / Burkard 2015: 318). Schon von Platon wurde das Unterscheidungsvermögen, das in der sokratischen Mäeutik zu einer Technik weiterentwickelt wurde, als Charakteristikum des umfassend gebildeten Menschen betrachtet. Der Kritikbegriff der Moderne geht auf Kant zurück, der mit seiner Erkenntniskritik die philosophischen Kontroversen bis in unsere Zeit hinein befeuert. Seit der Epoche der Aufklärung tauchen immer neue Komposita auf: Religionskritik, Ideologiekritik, Wissenschaftskritik, Geschichtskritik, sprachphilosophische Sinnkritik, um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Als Bedingungen der Möglichkeit von Kritik gelten Sprache und Denken. Die Frage, ob Sprache und Denken ein einziges System darstellen oder ob es sich um parallellaufende Systeme handelt, die miteinander koordiniert werden, ist nicht eindeutig geklärt. Was außer Frage steht, ist ihre sozio-kulturelle Bedingtheit und damit ihre historische Relativität. In Anlehnung an linguistische Theorien ist auf jeden Fall davon auszugehen, dass sich Sprache und Denken gegenseitig bedingen und beeinflussen, so dass die in einem Kulturraum verwendete gemeinsame Sprache auch die Weltsicht und Verhaltensweisen der Mitglieder prägt. Das Ausmaß der Beeinflussung wird in den kulturwissenschaftlichen Disziplinen äußerst kontrovers diskutiert. Das Spektrum der theoretischen Konzepte reicht von einem strengen linguistischen Determinismus (Whorf et al. 2012) über linguistische Relativität (Wolff / Holmes 2011) bis hin zur Bestreitung jeglicher Verbindung zwischen Denken, Sprache und Kultur. Die zur Entwicklung der Kritikfähigkeit entscheidende Kompetenz ist die Reflexivität. Sie beinhaltet, dass sich ein Subjekt in einen Gegenüberstand zur Welt setzen kann,

die dadurch zum Objekt der Wahrnehmung und des Denkens wird. Diese Trennung von Subjekt und Objekt (vgl. die Grundbedeutung a) im Bedeutungsspektrum von κρίνω, oben S. 10) ermöglicht die zur kritischen Auseinandersetzung notwendige Distanz. Wäre der homo sapiens in der paradiesischen „unio mystica", der Einheit von Ich und Welt, verblieben, bräuchte er sich nicht kritisch mit sich und der Welt zu beschäftigen. Reflexion als das Durchdenken gemachter Welt- und Selbsterfahrung begründet die Lern- und Entwicklungsfähigkeit des Menschen, die zu einer Veränderung von Sichtweisen und der Optimierung der Handlungspraxis führen kann.

> „Reflexivität ist deshalb eine grundlegende Eigenschaft des Menschen, die ihn von anderen Lebewesen grundsätzlich unterscheidet. Der Mensch allein verfügt über das intellektuelle Vermögen, sich selbst von einem geistigen Standpunkt außerhalb seiner selbst zu betrachten und zu analysieren. Er ist, mit dem Anthropologen Helmuth Plessner gesprochen, ein „*Exzentrisches Wesen*", also ein Wesen, das sozusagen – und im positiven Sinn verstanden – neben sich steht (vgl. Plessner 1981)." (Lederer 2014: 587)

Aufgrund seiner Reflexionsfähigkeit kann der Mensch also nicht nur in eine kritische Distanz zur Welt, sondern auch zu sich selbst treten, indem er geistig einen Standpunkt außerhalb seiner selbst einnimmt. Er ist in der Lage sich auf eine Meta-Ebene zu begeben und aus einer Meta-Perspektive „Zusammenhänge, Ursachen und Wirkungen, persönliche Eingebundenheiten sozialer, kultureller, ökonomischer, politischer und geschichtlicher Art" (ebd.) zu erfassen. Dieser reflexive Selbst- und Weltbezug des Individuums ist nach Lederer (2014: 677) der Inbegriff der Bildung im Sinne einer kritisch-emanzipatorischen Pädagogik. Der Mensch ist also fähig unterschiedliche Standpunkte einzunehmen, die ihm verschiedene Blickwinkel der Betrachtung ermöglichen. Allerdings ist er nicht in der Lage alle denkbaren Standpunkte gleichzeitig einzunehmen. Daher ist seine Selbst- und Welterkenntnis immer bedingt durch den jeweils eingenommenen Standpunkt und die von ihm aus möglichen Perspektiven. Folglich ist jede kritische Reflexion und Analyse

zwangsläufig immer perspektivisch und relativ zu dem eingenommenen Standpunkt. Neben der Standpunktgebundenheit von Kritik ist immer auch deren Interessengebundenheit zu berücksichtigen. Jede kritische Auseinandersetzung ist durch Interessen motiviert und von ihnen geleitet, ganz gleich, ob diese bewusst oder unbewusst sind. Die Interessen sind abhängig von dem zugrunde liegenden Wertsystem, welches auch die Maßstäbe und Kriterien der Beurteilung zur Verfügung stellt. Die Frage, wie einzelne Menschen zu ihren Wertvorstellungen kommen, wird von der Psychologie untersucht. Die diesbezüglich gewonnenen Erkenntnisse werden u.a. in den Massenmedien und sozialen Netzwerken zum Zwecke der gezielten Herstellung von Wahrnehmungen, Meinungen, Gefühlen und der daraus resultierenden Werte zur Verhaltenssteuerung von Individuen (social engineering) eingesetzt. Die Wertmaßstäbe, die jeder Kritik zugrunde liegen, werden also individuell oder gesellschaftlich im Sinne der Grundbedeutung b) im Spektrum von κρίνω (vgl. oben S. 10) ausgewählt, indem jeweils den einen der Vorzug gegeben wird und andere abgelehnt oder verworfen werden. Kritik ist somit immer sozio-kulturell bedingt und damit situativ abhängig und zeitgebunden, da es keine absoluten, überzeitlich gültigen Wertmaßstäbe gibt, auch wenn herrschende Eliten ihre eigenen Vorstellungen gerne als alternativlos und universal gültig propagieren.

Nachdem die Bedingungen der Möglichkeit von Kritik im philosophischen Sinne kurz umrissen wurden, sollen nun am Beispiel einer Theaterkritik die unterschiedlichen Aspekte von Kritik im Alltagsverständnis aufgezeigt werden. Wenn ein Stück den Erwartungen und dem Geschmack eines Kritikers entspricht, d. h. wenn die Aufführung dessen persönliche Gütekriterien erfüllt, dann wird die Kritik durchwegs positiv ausfallen. Die Schauspieler und der Dramatiker können sich über das Lob, welches quasi einer Werbung für ihr Werk gleichkommt, freuen. Falls die Darbietung nicht gefällt, werden in erster Linie die Mängel herausgestellt, was im schlimmsten Fall zu einem Verriss führt. Dies bedeutet, dass die Kritik oft nur die negativen Aspekte betont, dass sie pauschalisiert und nicht genügend differenziert, so dass die positiven Gesichtspunkte nicht zur

Geltung kommen. Ist die Kritik hauptsächlich vom Gefühl bestimmt und weniger von allgemein akzeptierten Wertmaßstäben, dann ist sie unsachlich oder voreingenommen und fällt letztlich wieder auf den Kritiker selbst zurück. Wie dem auch sei, Künstler können sich der Kritik nicht entziehen. Für sie gilt, was Hildegard Knef treffend formuliert hat: „Wer sich mit der Kunst verheiratet, bekommt die Kritik zur Schwiegermutter" (vgl. http://www.philolex.de/kritik.htm). Kein Mensch ist perfekt und dies gilt a fortiori für alle Arten von Menschenwerken. Somit sollte es eigentlich kein Problem sein, wenn wir auf Mängel oder Fehler hingewiesen werden, da die Unvollkommenheit zur menschlichen Natur gehört. Dennoch empfinden es Menschen gelegentlich als Kränkung, wenn sie in einer Sache kritisiert werden, auch wenn diese Kritik nicht auf ihre Person abzielt und entsprechend sachlich, freundlich und wohlwollend vorgetragen wird. Dies hat mit einem unausgesprochenen Perfektionismus zu tun, der in der modernen, hochtechnisierten Welt an uns Menschen herangetragen wird. So wie Maschinen und Computer reibungslos und perfekt laufen müssen und das nach Möglichkeit 24/7/365, so soll es auch der Mensch tun. Auf der einen Seite möchten wir Menschen so angenommen und bestätigt werden, wie wir sind, mit unseren Schwächen, unseren Eigenheiten, unseren Ecken und Kanten. Auf der anderen Seite erleben wir jedoch, dass wir in Familie, Schule, Beruf und Gesellschaft oft nur dann akzeptiert werden, wenn wir bestimmte Leistungsanforderungen und Erwartungen an unser Verhalten erfüllen. In den Medien werden uns darüber hinaus immer wieder Menschen vor Augen geführt, die all das sind, was wir sein sollten und wenn wir die entsprechenden Werte verinnerlicht haben, auch sein möchten. Wenn wir uns mit diesen Idolen vergleichen, stellen wir fest, dass wir nicht so schön, nicht so begehrenswert, nicht so intelligent und nicht so leistungsfähig sind. Das kulturelle Klima der westlichen Gesellschaften im 20. und 21. Jahrhundert führt daher unausweichlich zu einer grundlegenden Kränkung des Selbstwertgefühls. Harald Walach (2015: 187) bringt die Problematik folgendermaßen auf den Punkt: „Die postmoderne Seele des Westens leidet kollektiv an einer andauernden

narzisstischen Kränkung". Von daher ist es auch kaum verwunderlich, wenn das Wort „Kritik" bei uns zunächst einen negativen Klang hat und unangenehme Gefühle hervorruft. Um Kritik als eine Hilfe zu sehen, die es uns ermöglicht aus unseren Fehlern zu lernen und uns folglich in unseren Fähigkeiten sowie in unserer Persönlichkeit weiterzuentwickeln, bedarf es eines gefestigten Selbstwertgefühls. Nur dann kann man sich mit dem chinesischen Sprichwort identifizieren, welches lautet: „Wer mir schmeichelt ist mein Feind, wer mich tadelt ist mein Lehrer" (vgl. http://www.philolex.de/kritik.htm). Aufgrund unserer kulturellen narzisstischen Problematik wollen jedoch viele Menschen eher durch Lob ruiniert, als durch Kritik gerettet werden (vgl. ebd.). Eine Theaterkritik, die den Schauspielern ihr Talent abspricht und das Stück in einer Weise framet, die den Bühnenautor in eine bestimmte politische Ecke stellt, ist nicht nur undifferenziert, sondern auch destruktiv. Es geht dabei meist nur vordergründig um die Wahrung bestimmter ästhetischer Maßstäbe, sondern in erster Linie um die Schädigung einer künstlerischen Reputation. Die Motive dahinter können höchst unterschiedlich sein. Konstruktive Kritik ist immer getragen von einem grundsätzlichen Wohlwollen gegenüber einer Sache und der sie vertretenden Personen. Man erkennt eine solche Kritik an konkreten Verbesserungsvorschlägen, die sich im Falle einer Theateraufführung z. B. auf das Bühnenbild, die Besetzung der Rollen, die Kostüme oder die Herstellung von Bezügen zu aktuellen politischen Ereignissen beziehen. Eine solche Kritik ist wertschätzend, aufbauend und zielt auf eine Optimierung der Leistung und eine Mehrung des Erfolgs. In einem solchen Fall verfolgen Kritiker und Kritisierte das gleiche Anliegen. Kritik kann hier zur Anregung eines Meinungsaustausches führen, von dem beide Seiten profitieren. Kritik muss nicht immer verbal geäußert werden. George Bernhard Shaw sagte: „Auch Schlafen ist eine Form der Kritik, vor allem im Theater (vgl. http://www.philolex.de/kritik.htm)". Für Vespasian, der während einer Darbietung Neros eingeschlafen war, führte dies zur Degradierung als General und zur Verbannung auf ein Landgut. Wenn ein moderner Theaterkritiker schreibt, dass fünf Zuschauer in der

dritten Reihe eingeschlafen waren, so ist das nicht nur eine nüchterne Tatsachenfeststellung, sondern eine Form von impliziter Kritik, die allerdings mehrdeutig ist, da sie ein Theaterstück auch als wirksames Therapeutikum für Patienten mit Schlafstörungen bewerben könnte. Eine ironische Bemerkung kann ebenfalls eine Form von indirekter Kritik sein, falls die Ironie als solche verstanden wird. Nachdem das semantische Feld von „Kritik" im Allgemeinen abgesteckt ist, wenden wir uns nun den Begriffen „Religion" und „Religionskritik" zu.

1.2 Religion

Das lateinische Nomen „religio" lässt sich von zwei Verben ableiten:

a) „religere": etwas wiederholt und sogfältig beachten (vgl. Schischkoff 1969: 514)

Hier ist wohl in erster Linie an die sorgfältige Befolgung von Riten, Zeremonien und religiösen Vorschriften gedacht, die in regelmäßigen Abständen wiederholt werden sollen, so dass sie dem Leben der Menschen eine bestimmte Prägung und Struktur verleihen.

b) „religare": zurückbinden (vgl. Prechtl / Burkard 2015: 521)

Diese Herleitung des Wortes deutet das „Gefühl der Verbundenheit, der Abhängigkeit, der Verpflichtung gegenüber einer geheimnisvollen, haltgebenden und verehrungswürdigen Macht" (Schischkoff 1969: 514f.) an. In Religion und Theologie wird diese Wirklichkeit als „Gott", „das Göttliche" oder „das Heilige" (Otto 1926), in der Philosophie dagegen eher mit den Begriffen „das Transzendente" oder „das Absolute" bezeichnet. Eine einheitliche und allgemeingültige Definition von „Religion" ist nicht möglich, da kein denkbares Definitionselement de facto in allen historisch gewachsenen und real existierenden Formen des zu bestimmenden Phänomens aufzufinden ist. Dies gilt auch für scheinbar grundlegende Konzepte wie „Gott" oder „das Heilige". Auch wenn ihre Äquivalente in irgendeiner Weise in fast allen Religionen vorzukommen scheinen, so zeigt

die nähere Analyse, dass das, was jeweils unter ihnen zu verstehen ist, sehr unterschiedlich sein kann, so dass die Verwendung des gleichen Wortes eher irreführend als hilfreich ist. Deshalb ist es sinnvoll, auf eine allgemeingültige Definition zu verzichten und stattdessen unterschiedliche Herangehensweisen an das, was als Religion gilt, aufzuzeigen. Betrachtungen aus verschiedenen Perspektiven ermöglichen ein kaleidoskopartiges Bild des Untersuchungsgegenstandes und führen so zu einer umfassenden Gebrauchsdefinition, die offen für neue Facetten und damit prinzipiell unabschließbar ist (vgl. Mendl / Schiefer Ferrari 2011: 12).

Der phänomenologische Ansatz analysiert Erscheinungsformen unterschiedlicher, geschichtlich gewachsener Religionen, wie z. B. heilige Schriften, Riten, Gebräuche, Organisationsformen, soziale Strukturen und Glaubenslehren. Diese Objektivationen von Religion können dann miteinander auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede hin untersucht und verglichen werden. So können wesentliche Elemente des religiösen Lebens ermittelt und von außen betrachtet werden. Die existenzielle Bedeutung von Religionen für einzelne Menschen kommt dabei jedoch nicht in den Blick.

Im funktionalen Ansatz wird die Frage nach dem gestellt, was Religion für Gemeinschaften und Individuen bedeutet und leistet. Für den Einzelnen sind hier vor allem die Trost- und Orientierungsfunktion in Grenzsituationen zu nennen. Angesichts von Krankheit, Not, Leid und Tod gibt Religion den Menschen Sinn und Hoffnung. Sie dient im Sinne der Kontingenzbewältigung der psychischen Stabilisierung und bewahrt vor Mutlosigkeit und Verzweiflung. Religionen haben auch immer dazu beigetragen bestehende Herrschaftsstrukturen zu legitimieren und dadurch gesellschaftliche Systeme zu stabilisieren. Zu denken ist dabei nicht nur an die Idee des Gottesgnadentums, mit der die mittelalterliche Ständeordnung begründet wurde. Auch in unserer Zeit sind Religionen wichtige Verbündete der herrschenden Eliten, vor allem wenn es darum geht Akzeptanz für deren Agenden in den Bevölkerungen zu bewirken. Das gesellschaftskritische Potential der Religion zeigte sich im Kampf

gegen den Kommunismus in Osteuropa und trug nicht unwesentlich zum Zerfall der Herrschaftsstrukturen in den Ostblockstaaten bei.

Die Frage nach dem, was das Wesen oder den besonderen Gegenstand der Religion ausmacht, wird im substanziellen Paradigma gestellt. Im Mittelpunkt des Interesses steht hier das „Göttliche" oder die transzendente Dimension des Seins, die sich in ganz unterschiedlichen Formen manifestieren kann. In den sogenannten Naturreligionen taucht eine Vielzahl von Göttern auf, welche die Naturgewalten personifizieren. Im Monotheismus dagegen gibt es nur einen Gott, der die Welt allein erschaffen hat und dem daher die alleinige Verehrung gebührt. Im Judentum verlangt dieser souveräne Gott unbedingten Gehorsam gegenüber seinen Gesetzen und Geboten. Neben Natur- und Gesetzesreligionen gibt es auch noch Erlösungsreligionen, die im Gefühl der menschlichen Unvollkommenheit, Begrenztheit und Vergänglichkeit ihren Ursprung haben. Da der Mensch trotz größter Anstrengungen keine Perfektion erreichen kann, ein perfekter Gott aber keine Gemeinschaft mit unvollkommenen Geschöpfen haben kann, wird die eigene moralische Unzulänglichkeit als „Sündhaftigkeit" empfunden, von der nur Gott die Menschen erlösen kann. Im Sühnetod Jesu am Kreuz hat der barmherzige und gnädige Gott das Selbstopfer seines eingeborenen Sohnes als Wiedergutmachung für die Sündhaftigkeit der Menschheit angenommen und die Welt erlöst. Im Buddhismus gibt es kein göttliches Wesen, das die Erlösung der Menschen bewirken kann. Jeder Einzelne muss durch unzählige Wiedergeburten von seinem Karma gereinigt werden, bevor er schließlich ins Nirvana, ins ewige Verlöschen, eingehen kann (vgl. Mendl / Schiefer Ferrari 2011: 12).

C. G. Jung hat sich mit unterschiedlichen Ausprägungen von Religion auseinandergesetzt und eine eigene Vorstellung entwickelt, die unten genauer untersucht werden soll. Um die Frage zu entscheiden, ob er gar als Religionskritiker bezeichnet werden kann, muss eine weitere Begriffsklärung vorgenommen werden.

1.3 Religionskritik

> „Eine bloß negative Kritik ist nicht konstruktiv. Sie ist nur in dem Maße berechtigt, als sie schöpferisch ist." (Jung 1992a: 303)

Die Bedeutung des Begriffs „Religionskritik" hängt immer ab von der historischen Epoche und dem jeweiligen Kontext, in dem er verwendet wird. Auch wenn eine vollständige Übersicht über die Geschichte der Religionskritik den Rahmen dieser Untersuchung sprengen würde, soll die semantische Bandbreite des Begriffs an einigen konkreten Ausformungen aufgezeigt werden.

1.3.1 Religionskritik in der Antike

Die antiken Philosophen Griechenlands, die ausgehend von ihrem Staunen (θαυμάζειν) über die Welt, die Frage nach dem Ursprung allen Seins stellten, unterwarfen auch die Götter der tradierten Mythen einer kritischen Analyse durch die Vernunft. Sie entlarvten die anthropomorphen Vorstellungen als Spiegelbild gesellschaftlicher und kultureller Verhältnisse bzw. als Ausgeburten der Fantasie. Xenophanes aus Kolophon (570-475 v. Chr.) verglich die Gottesvorstellungen der Griechen mit denen anderer Völker, die er auf Reisen kennenlernte, und kam zu dem Schluss, dass die Götter einer Nation immer so aussehen wie die Menschen, die sie verehren. An den homerischen Göttern kritisierte er neben dem Anthropomorphismus in Bezug auf ihr Äußeres auch ihre menschlichen und allzu menschlichen Schwächen, wie z. B. Eifersucht, Neid, Ehebruch, Betrug und Hinterlist. Pythagoras (ca. 580-500 v. Chr.) bestritt, dass der Ursprung der Veränderungen der Dinge dieser Welt auf das Wirken launischer Götter zurückzuführen sei. Er erkannte mathematisch berechenbare Gesetzmäßigkeiten, die der menschliche Geist eruieren könne, da er über das Zahlensystem verfüge. Schon vor Aristoteles (384-322 v. Chr.) fragte Anaxagoras (500-428

v. Chr.) nach dem „ersten Bewegenden", also nach der ersten Ursache des Weltprozesses. Für ihn setzte sich alles Existierende aus festen Elementarteilchen zusammen, die sich ständig neu mischen und trennen. Die Ursache für diesen Prozess der ständigen Reorganisation sah er nicht in einer Gottheit, sondern in einer feinstofflichen, geistigen Substanz (νοῦς), an deren Wesen nur der Mensch Anteil hat, weshalb er es als einziges Lebewesen erkennen kann. Aufgrund dieser Lehre wurde er 431 v. Chr. wegen Gottlosigkeit angeklagt und aus Athen vertrieben.

Auch die frühen Materialisten, wie z. B. Demokrit (460-390 v. Chr.) und Epikur (341-270 v. Chr.) haben rationale Erklärungen für die Prozesse dieser Welt sowie für die Entstehung der Religion gegeben.

1.3.2 Religionskritik im Alten Israel und im Frühchristentum

Im Alten Testament sticht dem religiös und weltanschaulich toleranten Leser des 21. Jahrhunderts wohl in erster Linie die massive Kritik an den Religionen fremder Völker ins Auge. Gleich das erste Gebot des Dekalogs (Ex 20, 3-5; Dtn 5, 6-8) verbietet ausdrücklich die Verehrung anderer Götter. Da die kultische Verehrung den Glauben an die Existenz, die Kraft und die Wirksamkeit von Gottheiten voraussetzt, ist davon auszugehen, dass die Bevölkerung Israels und Judas noch längere Zeit nach dem Auszug aus Ägypten in bestimmten Krisensituationen ihre Zuflucht nicht nur zu JHWH, sondern auch zu seiner Konkurrenz genommen hat. In den Geschichtsbüchern des AT und bei den Propheten ist zu lesen, dass die Menschen immer wieder von dem einen wahren Gott abgefallen sind und fremden Göttern gedient haben. Religion wurde verstanden im Sinne von λατρεία (= Dienst), was das Beten, Verehren, Niederfallen und die Darbringung von Opfergaben umfasst. Kritisiert wurde, dass diese kultisch-religiösen Tätigkeiten vor einem in Stein gehauenen oder aus Holz geschnitzten Kultbild (פֶּסֶל bzw. εἴδωλον) vollzogen wurden. Bei diesem hebräischen Wort und seiner griechischen Entsprechung in der LXX handelt es sich um eine verächtliche

Bezeichnung, welche im Deutschen mit dem Wort „Götze“ wiedergegeben werden kann. Damit ist jedoch nicht gemeint, dass den heidnischen Göttern keine Wirkmacht zuerkannt wird. Die Götzen sind zu verabscheuen als βδελύγματα (= Greuel), hinter denen sich dämonische Gewalten (δαιμόνια) verbergen, von denen man sich fernhalten soll, damit der Zorn JHWHs nicht erregt wird. Obwohl das Kultbildverbot in Ex 20,4 und Dtn 5,6 eng mit dem Fremdgötterverbot verbunden ist, hat es an diesen Stellen nur dann einen Sinn, wenn es sich nicht nur auf die Götter der anderen Völker bezieht, denn ihre Verehrung wird ja schon explizit in den vorausgehenden Versen verboten. Dies trifft vor allem nach dem Babylonischen Exil zu, da in dieser Zeit der Monotheismus in Israel bereits fest verankert war und die Verehrung der Götter anderer Völker nur noch vereinzelt ein Problem darstellte. In diesem Sinne wurde dann auch im exilisch-deuteronomistischen Geschichtswerk die Erzählung vom „Tanz um das Goldene Kalb“ in die Sinaiperikope (Ex 19-34) eingefügt (vgl. Grund 2014: 59). Bei der Stierskulptur handelte es sich nämlich nicht um die Verehrung eines ägyptischen Gottes, sondern darum, dass sich die Israeliten eine Kultskulptur von JHWH angefertigt und diese dann gemeinsam verehrt hatten. Vom Nordreich zur Zeit Jerobeams (8. Jhd. v. Chr.) wird nämlich berichtet, dass in den Tempeln von Beth-El und Dan jeweils eine Stierskulptur als Symbol für JHWH aufgestellt und kultisch verehrt wurde.

> „Welche Funktion auch immer die Stierskulpturen in Beth-El und Samaria ausfüllen sollten, es handelt sich um eine Repräsentation JHWHs in den für Baal üblichen Formen. Dies lag aufgrund der Übernahme von Wettergottkompetenzen durch JHWH zwar durchaus nahe, damit wurde JHWH allerdings auch verwechselbar mit dem nordsyrischen und dem tyrischen Baal, was ein Grund für die Ablehnung gewesen sein mag.“ (Grund 2014: 55)

Diese Form der Religionsausübung kritisierten die Propheten Hosea und Amos als Verstoß gegen das Kultbildverbot und die deuteronomistischen Geschichtsschreiber sahen darin eine Art von Götzendienst, die schließlich zum Untergang des Nordreiches im Jahre

722 v. Chr. durch die Eroberung der Assyrer führte (vgl. Grund 2014: 58ff.).

Neben dem Kultbildverbot ist in weisheitlichen und prophetischen Texten des AT auch Kritik an Opferritualen und am Gottesdienst zu finden. Diese zielt allerdings nicht auf eine prinzipielle Ablehnung, sondern auf die richtige Einstellung und Lebensführung als „Grundlage gelingender kultischer Kommunikation mit JHWH" (Grund 2014: 37) ab. Beim Propheten Amos mündet die Kultkritik direkt in eine Sozialkritik, denn der Gott Israels will keine Rauch- und Brandopfer, sondern Gerechtigkeit für die ökonomisch und gesellschaftlich Benachteiligten. Nur wenn die soziale Spaltung überwunden wird und Recht und Gerechtigkeit im Volk herrschen, sind Opfergaben akzeptabel, ansonsten sind sie JHWH ein Greuel. Auf einer Linie mit dieser Tradition ist auch die sogenannte Tempelreinigung im NT zu verstehen. Jesus hat mit seiner Aktion im Jerusalemer Zentralheiligtum weder den Opfergottesdienst als solchen noch die Autorität der Priesterschaft in Frage gestellt. Er kritisierte die Auswüchse der Kommerzialisierung wie sie sich im Tempelvorhof zeigten. Offensichtlich drohte hinter aller Geschäftigkeit die eigentliche Funktion des Ortes als Verehrungsstätte des einen Gottes verloren zu gehen. In der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen wird überdies der Polytheismus der heidnischen Antike kritisiert. Im Hinblick auf die Verehrung von Kultbildern wird unterstellt, dass die Menschen die Machwerke aus Stein und Holz tatsächlich für die Götter selbst und nicht nur für deren bildliche Darstellung gehalten haben. Die frühchristlichen Apologeten warnten ihre Leser vor den dämonischen Kräften, die in diesen Bildern steckten. Die Christen sollten nach Aussagen des NT (Apg 15, 1-35; Gal 2, 1-10) auch auf den Verzehr von Fleisch verzichten, das im Zusammenhang mit Opferhandlungen auf den Märkten verkauft wurde, da sie damit eine quasi magische Verbindung zu den Fremdgöttern herstellten, auch wenn sie ihnen dieses Fleisch nicht im Rahmen einer Opferhandlung darbrachten. Es galt als unrein und schwor den Zorn Gottes auf die Menschen herab.

1.3.3 Grundlinien der Religionskritik seit der Aufklärung

Erstmals in einem Buchtitel verwendet wurde das Wort „Religionskritik" von dem protestantischen Theologen Johann Heinrich Tieftrunk (1759–1837), der seit 1792 in Halle an der Universität lehrte (vgl. Leonhardt 2022: 127). Als Kantianer wollte er „die Vernunft in Fragen der Religion unverkürzt zur Geltung bringen" (ebd.). Es ging ihm um eine Überprüfung der Inhalte und Praktiken der christlichen Religion nach den Maßstäben der Vernunft, also um den Entwurf einer „Vernunftreligion auf philosophischer Grundlage" (ebd.). Diese Art der Kritik zielte nicht auf eine Destruktion der Religion an sich ab, sondern auf eine Reinigung von allen Elementen, die dem Zeitgeist als vernunftwidrig erschienen. Dazu gehörte nicht die Gottesidee, welche in Kants Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) als Postulat der praktischen Vernunft zur Gewährleistung eines sittlichen Lebenswandels gebraucht wurde. Religiöse Handlungen wie Beten, Beichten, Gottesdienste oder Wallfahrten wurden von Kant dagegen als „Religionswahn" und als „Afterdienst" bezeichnet. Das moralisch gute Handeln ist die einzig vernünftige Form der Verehrung Gottes, die auf dessen Wohlgefallen hoffen kann. Während die deutschen Denker im Gefolge Kants die Religion auf Ethik reduzierten, strebte eine ganze Reihe von französischen Aufklärern [Jean Meslier (1664–1729), Julien Offray de La Mettrie (1709–1751), Denis Diderot (1713–1784); Claude Adrien Helvétius (1715–1771), Paul Henri Thiry d'Holbach (1723–1789)] die Abschaffung aller bestehenden Religionen zugunsten eines atheistischen Vernunftglaubens an. Die weltanschauliche Grundlage für das, was als vernünftig zu gelten hatte und damit zum Maßstab der Kritik werden konnte, war ein Materialismus, der sich an den antiken Philosophen Demokrit und Epikur orientierte. Diese Denkrichtung, zu deren namhaftesten Vertretern Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818-1883), Sigmund Freud (1856-1939) und Friedrich Nietzsche (1844-1900) gehören, setzte sich im 19. Jahrhundert auch in Deutschland durch. Das Ziel dieser destruktiven Religionskritik ist die Entlarvung von Religion als entfremdendes, falsches Bewusstsein, ihre gänzliche

Abschaffung und Ersetzung durch humanistische Menschenliebe und Politik (Feuerbach, Freud), durch die Utopie der klassenlosen Gesellschaft (Marx) oder durch die fatalistisch-heroische Lebenseinstellung des Übermenschen (Nietzsche), der es geschafft hat, sich mit dem Tod Gottes und dem daraus resultierenden Nihilismus angesichts seiner Endlichkeit abzufinden. Neben der Bestreitung der Gottesidee war „die Religionskritik seit der Aufklärung über weite Strecken eine Kritik an kirchlich-moralischen Unterdrückungsmechanismen" (Hofheinz 2014: 2). Ihr Verdienst besteht in der zunehmenden Emanzipation des Einzelnen von den sozialen und geistlichen Herrschaftsansprüchen einer „freiheitsberaubenden Zwangsanstalt" (ebd.) sowie der sozialpsychologischen Erklärung der Entstehung von zeit- und entwicklungsbedingten Gottesvorstellungen. Die Impulse der Kritik wurden von Kirche und Theologie aufgegriffen und veränderten das Selbstverständnis religiöser Institutionen, vor allem im Hinblick auf ihre Aufgabe in den modernen Gesellschaften. Kirchenvertreter haben erkannt, dass Theologie immer auch Religionskritik impliziert, auch wenn sie sich darauf nicht reduzieren lässt. „Um ihrer kritisch-unterscheidenden Aufgabe willen kann die Theologie dieses Feld unter keinen Umständen einfach einer „religiös unmusikalischen" (M. Weber) Religionskritik überlassen. Denn eine Religionskritik von außen reicht nicht aus" (Hofheinz 2014: 4). Dies heißt jedoch nicht, dass theologische Religionskritik eine Kritik von außen überflüssig machen, sondern lediglich die Innenperspektive zur Geltung bringen will, so dass sie sich im interdisziplinären religionskritischen Dialog als diskursfähig erweisen kann (vgl. Hofheinz 2014: 7).

Aus theologischer Sicht steht die externe Religionskritik als Fremdprophetie „in der Tradition der prophetischen Kritik; weil sie in Kirche und Theologie keinen Ort hatte, musste sie sich „außen", als Kritik an Kirche und Theologie artikulieren" (Schoberth 2014: 118).

Das Feld der Religionskritik erstreckt sich heute jedoch weit über den kirchlich-religiösen Raum hinaus. Untersucht werden sowohl die Heilsversprechen als auch die Herrschaftsansprüche säkularer

Glaubenssysteme im Hinblick auf ihre weltanschaulichen Grundlagen sowie die sie treibenden Interessen. Im Sinne einer religiösen Kulturhermeneutik werden Gedanken- und Vorstellungssysteme, die bewusst oder unbewusst das Handeln von Menschen steuern, analysiert und auf ihre gesellschaftlich-politische Berechtigung hin kritisch hinterfragt. Norbert Bolz (2019) entlarvt z. B. die Öko-Bewegung und ihre Klimarettungsagenda als moderne Spielart apokalyptischer Religiosität und deckt die geldmachtpolitischen Interessen auf, von denen sie finanziert und medial befeuert wird. In einem durchaus satirisch-bissigen Vergleich zeigt Gerald Ehegartner (2021) die Parallelen zwischen Christentum und „Corona-Religion" auf und kritisiert auf diese Weise wirkungsvoll den überzogenen Herrschaftsanspruch einer sogenannten Wissenschaftsreligion.

Ob und wie sich C. G. Jung in das weit gefächerte Spektrum der Religions-, Kultur und Ideologiekritiker einordnen lässt und welchen originären Beitrag er geleistet hat, soll Gegenstand der nun folgenden Untersuchungen sein.

1.4 Spiritualität

Die Wörter „Religion", „Religiosität" und „Spiritualität" bezeichnen Symbolisierungen und Objektivationen letzter Sinnhorizonte sowie die sich darauf beziehenden existenziellen Grundhaltungen, Überzeugungen, Verhaltensweisen und Lebensvollzüge. Aufgrund ihrer jeweiligen semantischen Komplexität sowie vielfältiger inhaltlicher Überschneidungen in diversen Kontexten sind scharfe begriffliche Abgrenzungen nicht nur wenig sinnvoll, sondern auch praktisch kaum durchführbar. Dennoch kann es aus arbeitsökonomischen und methodischen Gründen zielführend sein, gewisse terminologische Akzentsetzungen vorzunehmen und so vorläufige Verständnis- und Bedeutungshorizonte abzustecken. Martin Riesebrodt verortet „Religion primär auf der Ebene der institutionalisierten Praktiken und ihres Sinns" (zit. n. Mendl / Schiefer Ferrari 2011: 13), wogegen er die „subjektive Aneignung und Ausdeutung von

Religion“ (ebd.) als Religiosität bezeichnet. Für Harald Walach ist Religion „die Form, in die spirituelle Erfahrung durch ein komplexes Gemisch aus kulturellem Hintergrund und Einbettung der Erfahrung, Wiederholung der Erfahrung durch andere und Narration (= Weitererzählung) kondensiert“ (Walach 2015: 30). Das primäre und konstitutive Element einer Religion ist demnach die individuelle bzw. kollektive Erfahrung. Zur Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen Form und Inhalt zieht der Autor die literarische Metapher des Gedichtes heran: „Die Erfahrung selbst ist analog zum Inhalt eines Gedichts, die Religion analog zu seiner Form zu sehen“ (ebd.). Eine lebendige und intakte Religion ist dabei nicht nur formaler Ausdruck, sondern auch Ermöglichungsgrund neuer Erfahrung: „Sie drückt Erfahrung und deren wesentliche Gehalte in ihren Bildern, Mythen, Metaphern, Parabeln aus und vermittelt in ihren Riten erfahrungsmäßigen Zugang zur Wirklichkeit, die sie speist“ (ebd.). Als spirituell kann eine Erfahrung nach Walach nur dann qualifiziert werden, wenn sie folgende Kriterien erfüllt:

(1) Ganzheitlichkeit: „wenn sie ganzheitlich Erkennen, Affekt und Emotion, Motivation und Handeln durchdringt“ (Walach 2015: 23).
(2) Ethische Verhaltensnormen als Konsequenz aus einer spirituellen Erfahrung (vgl. Walach 2015: 31).
(3) Selbsttranszendenz: „Bezogensein auf eine über das Ich hinausreichende größere Wirklichkeit“ (Walach 2015: 24).
(4) Wirklichkeitsbezug: Die authentische spirituelle Erfahrung ist immer Erfahrung von Wirklichkeit (vgl. Walach 2015: 26).

Die oben thematisierte Definitionsproblematik zeigt sich unter anderem auch in Walachs Behauptung, „dass religiöse und spirituelle Erfahrungen zunächst im Kern identisch sind“ (Walach 2015: 28). Erst durch ihre Einbettung in einen institutionellen Kontext wird aus einer spirituellen Erfahrung eine religiöse. Folglich lässt sich für ihn „Religiosität“ definieren als „eine im Rahmen einer verfassten Religion gelebte Spiritualität“ (Walach 2015: 32). In Anlehnung an den Psychologen Gordon W.

Allport unterscheidet Walach zwischen extrinsisch und intrinsisch motivierter Religiosität. Die Befolgung von religiösen Verhaltensnormen ist extrinsisch motiviert, wenn ihre Einhaltung aus Angst vor Bestrafung bzw. aus Hoffnung auf Belohnung geschieht. Religiöse Handlungen sind dagegen intrinsisch motiviert, wenn sie aus einem inneren Impuls bzw. aus einer inneren Einsicht heraus erfolgen (vgl. Walach 2015: 33).

Der Begriff „Spiritualität" fand erst Anfang der 1960er Jahre im deutsch-sprachigen Raum Verbreitung. Noch 1965 musste Hans Urs von Balthasar seine Verwendung in einem Aufsatz rechtfertigen, da der Terminus bis dahin „weder in der allgemeinen philosophisch-religiösen noch in der besonderen biblisch-theologischen Überlieferung" (zit. n. Baier 2006: 14) verwendet wurde. Von Balthasar forderte damals eine Ausweitung des Begriffs vom vorherrschend christlichen Sprachgebrauch („Franziskanische Spiritualität", „Laienspiritualität") nicht nur auf andere Weltreligionen („buddhistische Spiritualität"), sondern auch auf den säkularen Bereich:

> „Vom gleichen allgemeinen Bewußtsein her ist positiv der Begriffsinhalt annähernd zu bestimmen als je praktische oder existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen – oder allgemeiner: ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine akthafte und zuständliche (habituelle) Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her." (zit. n. Baier 2006: 15)

Diese Öffnung für nicht-religiöse Lebensentwürfe hatte vor allem in einer Zeit des christlichen Dialogs mit dem Atheismus eine integrierende Funktion. In Zeiten „postkonventioneller Religiosität" (ebd.) stützen sich die „Letzteinsichten und Letztentscheidungen" nicht mehr in erster Linie auf die autoritativ verkündeten Lehren einer Glaubensgemeinschaft, sondern werden auf persönliche Erfahrungen zurückgeführt. Im Hinblick auf die Grundüberzeugungen bezüglich dessen, was uns unbedingt angeht, definiert Sandra Schneiders Spiritualität als „the

experience of conscious involvement in the project of life-integration through self-transcendence toward the ultimate value one perceives" (zit. n. Baier 2006: 15). Auch wenn diese Definition sich erfahrungs- und lebensbasiert gibt und offensichtlich explizit religiöse Terminologie vermeidet, läuft sie genau auf das hinaus, was Jung als Religion definiert: „Religion ist eine Beziehung zu dem höchsten oder stärksten Wert, sei er nun positiv oder negativ" (Jung 1992d: 83). An dieser Stelle sei noch nebenbei bemerkt, dass der Ausdruck „Spiritualität" kein einziges Mal in Jungs Schriften auftaucht, was möglicherweise dem Umstand geschuldet sein mag, dass der Verfasser vor der Popularisierung des Begriffs in den 1960er Jahren verstorben ist. Von Seiten konfessionell gebundener Autoren werden Spiritualitätsdefinitionen, die sich auf ein individualisiertes Verständnis von Religion oder Religiosität stützen, als defizitär bewertet. Obwohl sie nicht bestreiten, dass Spiritualität als gelebte Erfahrung persönlich sein muss, betonen sie die soziale und kulturelle Dimension, da jede Person durch eine Gemeinschaft in eine „soziale und inkulturierte Spiritualität eingeführt" (Baier 2006: 16) wird. Der Spiritualitätsforscher Karl Baier weist darauf hin, dass der Begriff „Spiritualität" gelegentlich auf biedere Frömmelei und Lifestyle-Fragen reduziert wird, obwohl er ein „unterschätztes kritisches Potential" (ebd.) enthält. Als Beleg dieser These zitiert er den Theologen Barth, der schreibt: „Spiritualität ist ein Protestbegriff gegen alle veräußerlichten, als heteronom verstandenen Formen von Religion" (zit. n. Baier 2006: 17). Gerade in dieser Funktion zeigt sich die besondere Nähe der Spiritualität zur Philosophie:

> „Betrachtet man die oben zitierten Definitionen von Spiritualität, so sieht man sofort, dass es sich um Bestimmungen handelt, die auf philosophische Begriffe (Transzendenz, letzte Wirklichkeit, Wert, Erfahrung, Letzt-Einsicht, Grund-Entscheidung, Selbst, etc.) und damit verbundene Theorien zurückgreifen, die ohne Philosophie nicht kritisch befragt, begründet und weiterentwickelt werden können." (Baier 2006: 18)

Die kritische Reflexion, die zur theoretischen Fundierung und konzeptionellen Weiterentwicklung von Spiritualität unabdingbar ist, geschieht jedoch nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Psychologie, der Soziologie und anderen sogenannten Lebenswissenschaften. Da die evidenzbasierte Erkenntnisweise in den modernen Wissenschaften auf die den (künstlich erweiterten) Sinnesorganen zugängliche Außenwelt beschränkt ist, kann die in spirituellen Übungen erfolgende Hinwendung zu den Innenwelten des Bewusstseins und des Unbewussten als komplementäres Korrektiv fungieren, „das idealerweise sogar das Erkenntnisprogramm der Wissenschaft im Sinn der Aufklärung ergänzen und erweitern könnte, ja sogar müsste" (Walach 2015: 87). Das zentrale Anliegen der Aufklärung bestand in der Herausführung des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit und seiner Befreiung aus religiösen und ideologischen Abhängigkeiten und Zwängen. Nach Walach konnte dieses Ziel dank der Verbreitung des wissenschaftlichen Denkens in den modernen Gesellschaften schon weitgehend verwirklicht werden. Den nächsten logischen Schritt in dieser Entwicklung sieht der Forscher in der „Befreiung vom Monopol einer bestimmten Form von Rationalität und Doktrin, ja auch vom Monopol einer aus der Aufklärung entstandenen Rationalität" (Walach 2015: 219). Unverzichtbare Voraussetzung dazu ist allerdings eine Spiritualität, die sich „einer Verbindung mit einer bestimmten Form von Dogma und Doktrin konsequent" (ebd.) enthält, da sie sich ansonsten im Hinblick auf die Weiterführung der Aufklärung kontraproduktiv auswirkt, indem sie deren systemkritischen Impuls verrät. Inwiefern Jungs kultur- und religionskritische Analysen einen Beitrag zu einer zukunftsfähigen Spiritualität leisten können, soll in dieser Studie untersucht werden.

2 Jung und die Klassiker der atheistischen Religionskritik

Aus Lehrbüchern für Ethik und Religionslehre der Oberstufe an Gymnasien sind sie bereits mehreren Generationen von Schülerinnen und Schülern als die vier großen Religionskritiker des 19. Jahrhunderts bekannt, die die Diskussion über die gesellschaftliche Daseinsberechtigung von religiösen Glaubensinhalten und -institutionen auch noch durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch argumentativ mitgeprägt haben: Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883), Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Sigmund Freud (1856–1939). Gemeinsam ist ihnen allen die philosophische Voraussetzung des Atheismus sowie das Ziel die Menschheit von dem Aberglauben der Religion zu befreien und auf eine höhere geistige, kulturelle und gesellschaftliche Stufe zu heben. Die Details ihrer Zukunftsentwürfe unterscheiden sich allerdings beträchtlich voneinander. Prägend für C. G. Jung und die Entwicklung seiner religiösen Einstellung, seiner psychologischen Theoriebildung und der ihnen zugrunde liegenden philosophischen Ideen sollten Nietzsche und Freud werden. Ersteren kannte er aus dem intensiven Studium seiner Schriften, mit letzterem verband ihn eine langjährige freundschaftliche Zusammenarbeit am gemeinsamen Projekt der wissenschaftlichen Fundierung der Psychoanalyse. Eine angemessene Würdigung der religionskritischen Leistung Jungs ist ohne Bezugnahme auf die Werke von Nietzsche und Freud bestenfalls unvollständig, wenn nicht gar unmöglich.

2.1 Grundzüge von Freuds Religionskritik

> „Wenn eine andere Massenbindung an die Stelle der religiösen tritt, wie es jetzt der sozialistischen zu gelingen scheint, so wird sich dieselbe Intoleranz gegen die Außenstehenden ergeben wie im Zeitalter der Religionskämpfe, und wenn die Differenzen wissenschaftlicher Anschauungen je eine ähnliche Bedeutung für die Massen gewinnen könnten, würde sich dasselbe Resultat auch für diese Motivierung wiederholen." (Freud 1921: 2865)

Seine Thesen in Sachen Religion hat Freud in den kulturtheoretischen Schriften „Totem und Tabu" (1913), „Die Zukunft einer Illusion" (1928) und „Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1939) entfaltet. Von seinem atheistischen Standpunkt aus, den er nicht beweist, sondern ebenso voraussetzt wie seine materialistisch-szientistische Weltanschauung, haben religiöse Vorstellungen keinen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit. Religion ist eine rein psychologische Erscheinung, die als kollektive Zwangsneurose erklärt und deren Inhalte als Illusionen entlarvt werden können. Grundlegend für sein Verständnis ist die in „Totem und Tabu" entwickelte Urhordentheorie. Ihr zufolge lebten die Menschen zu einem nicht näher bestimmten Zeitpunkt ihrer Urgeschichte in patriarchalisch-strukturierten Großfamilien, die von dem stärksten männlichen Mitglied angeführt und dominiert wurden. Womöglich hatte Freud hier ein Sozialsystem vor Augen, von dem sich jeder moderne Zoobesucher noch im Affengehege einen lebhaften Eindruck verschaffen kann. Jedenfalls beanspruchte der Anführer „alle Weibchen der Horde für sich und bedrohte seine Söhne mit Kastration oder Verstoßung falls sie sich den Weibchen zu nähern versuchten. Zuletzt aber wurde der tyrannische Urvater vom stärksten seiner Söhne erschlagen, der dann dieselbe Stellung für sich beanspruchte – und das gleiche Spiel begann von neuem" (Assmann 2014: 119). Zu ergänzen ist noch, dass die Urhorde den Ermordeten verspeiste, um sich seine Kräfte einzuverleiben. Dieses Prozedere wiederholte sich über Jahrtausende, bis schließlich der getötete Urvater durch ein Totemtier ersetzt, die Vatermorde ins Unbewusste verdrängt und das rituell geopferte und gemeinschaftlich verzehrte

Totemtier zum Gegenstand religiöser Verehrung wurde. Der Zweck religiöser Riten und Gebräuche besteht demnach in der Verdrängung des phylogenetisch erworbenen und vererbten ödipalen Schuldkomplexes, so dass sie den Charakter von neurotischen Zwangshandlungen annehmen.

Als ursprünglichste aller Religionsformen betrachtet Freud den Totemismus, aus dem sich dann der Polytheismus und schließlich der Monotheismus entwickelt hat. Wie es zu dieser Entwicklung kam, wird in „Die Zukunft einer Illusion" im Rückgriff auf Freuds Kulturtheorie erläutert. Nach ihr hat die Religion primär die gleiche Aufgabe wie die Kultur: beide sollen den Menschen gegen die Natur verteidigen. Von ihr sagt der Psychoanalytiker, dass sie uns im Gegensatz zur Kultur keinen Triebverzicht abverlangt, aber „sie bringt uns um, kalt, grausam, rücksichtslos wie uns scheint, möglicherweise gerade bei den Anlässen unserer Befriedigung" (Freud 1991: 95). Der unerbittlichen Übermacht der Naturkräfte, die das Leben des Menschen sowohl kollektiv als auch individuell bedroht durch Hunger, Krankheit, Naturkatastrophen und den Tod, versucht die Menschheit durch ihre Kultureinrichtungen Einhalt zu gebieten. Die Herausforderung ist eine dreifache: „ … das schwer bedrohte Selbstgefühl des Menschen verlangt nach Trost, der Welt und dem Leben sollen ihre Schrecken genommen werden, nebenbei will auch die Wissbegierde der Menschen, […], eine Antwort haben" (Freud 1991: 96f.). Der erste Schritt in der Bewältigung dieser Aufgabe besteht in der Vermenschlichung der unpersönlichen Naturkräfte. Durch die Personifizierung verlieren sie den Schrecken der Unheimlichkeit. Obwohl ihre Übermacht weiterhin bestehen bleibt, werden sie dem Menschen ähnlich, so dass er mit ihnen umgehen kann wie mit seinesgleichen. Man kann ihnen sogar einen Teil ihrer Macht wegnehmen, indem man sie bittet, beschwichtigt, beschwört oder gar besticht. Freuds Anknüpfung an die Theorie der Entstehung der Religion aus dem Vaterkomplex (vgl. Freud 2016) geschieht nun in zwei Schritten. Zunächst konstruiert er eine Analogie zwischen der Situation der primitiven Menschen, die die Naturkräfte personifiziert

haben und der Situation der frühen Kindheit, in der sich das Kleinkind seinen übermächtigen Eltern gegenübersah.

Dabei ist es zunächst die Mutter, die den Selbsterhaltungstrieb des Kleinkindes befriedigt und seiner Schutzbedürftigkeit Abhilfe schafft.

> „In dieser Funktion wird die Mutter bald von dem stärkeren Vater abgelöst, dem sie nun über die ganze Kindheit verbleibt. Das Verhältnis zum Vater ist aber mit einer eigentümlichen Ambivalenz behaftet. Er war selbst eine Gefahr, vielleicht von dem früheren Verhältnis zur Mutter her. So fürchtet man ihn nicht minder, als man sich nach ihm sehnt und ihn bewundert." (Freud 1991: 104)

Der Heranwachsende erkennt schließlich, dass er zwar nicht mehr den Schutz seines Vaters braucht, jedoch sein Leben lang von den personifizierten Naturkräften abhängig bleiben wird. Diesen Übermächten, vor denen er sich fürchtet, die er zu gewinnen versucht und deren Schutz er sich anvertraut, verleiht er die Züge der Vaterfigur. Der zweite Schritt besteht also in der Projektion des aus der Kindheit bleibenden Schutz- und Hilfebedürfnisses vom Vater auf Naturgottheiten. Indem er den Göttern Vatercharakter verleiht, folgt der Mensch nicht nur einem infantilen Vorbild, sondern knüpft unbewusst an den in den Tiefenschichten der Seele verankerten, phylogenetischen Vaterkomplex an. Die Götter müssen nun vor allem drei Aufgaben erfüllen:

(1) Bannung der Schrecken der Natur
(2) Versöhnung mit der Grausamkeit des Schicksals (Unglück, Leid, Krankheiten und Tod)
(3) Entschädigung für die aus dem kulturell bedingten Triebverzicht entstandenen Leiden und Entbehrungen

Im Laufe der Menschheitsentwicklung wird die dritte Aufgabe zur eigentlichen Domäne der Religion, die nicht nur über die Ausführung der Kulturvorschriften wacht, sondern diesen Normen

göttlichen Ursprung zuerkennt und aus ihnen eine Gesellschafts-, Natur- und Weltordnung macht (vgl. Freud 1991: 98). Die daraus resultierende Quintessenz einer religiösen Weltanschauung fasst Freud folgendermaßen zusammen:

> „Alles, was in dieser Welt vor sich geht, ist Ausführung der Absichten einer uns überlegenen Intelligenz, die, wenn auch auf schwer zu verfolgenden Wegen und Umwegen, schließlich alles zum Guten, d. h. für uns Erfreulichen, lenkt. Über jedem von uns wacht eine gütige, nur scheinbar gestrenge Vorsehung, die nicht zulässt, dass wir zum Spielball der überstarken und schonungslosen Naturkräfte werden; der Tod selbst ist keine Vernichtung, keine Rückkehr zum anorganisch Leblosen, sondern der Anfang einer neuen Art von Intelligenz, die auf dem Wege der Höherentwicklung liegt." (Freud 1991: 99)

Aber wie kam es, dass sich die aus der Vielzahl der Naturkräfte durch Personifikation hervorgegangenen Götter zu dem einen göttlichen Wesen verdichtet haben, das zum Inbegriff der Weltordnung und zum ausschließlichen Gegenstand der Verehrung geworden ist?

Die Antwort auf diese Frage gibt Freud gegen Ende seines Lebens in dem Buch „Der Mann Moses und die monotheistische Religion". Den Ursprung des Monotheismus verortet der Verfasser im Ägypten des Pharaos Echnaton (ca. 1351–1334 v. Chr.), der die etablierte polytheistische Religion abschaffte und durch den Kult des Sonnengottes Aton ersetzte. Die Kultreform Echnatons blieb jedoch eine kurzlebige Episode, da die ägyptische Priesterschaft nach dem Tod des Pharaos wieder zum Kult der alten Götter zurückkehrte. Um die Wiederholung einer solchen Ketzerei zu verhindern, wurden alle Spuren Echnatons getilgt und seine Anhänger aus Ägypten vertrieben. Im Zuge der Verfolgung schließt sich der Ägypter Moses, der ein hochrangiger Anhänger und Freund des Ketzerkönigs war, den im Nildelta siedelnden Hebräern an, wandert mit ihnen nach Kanaan aus und rettet so den Monotheismus. Allerdings wurde der Prophet des einen Gottes von den Israeliten erschlagen, da sie noch

nicht reif waren für die Verehrung eines bildlosen, unsichtbaren Gottes, dessen rigorose moralische Forderungen sie nicht ertrugen. Auf diese Weise wiederholten die Israeliten „unbewusst den Vatermord in der Urhorde und wurden Opfer einer Retraumatisierung" (Assmann 2014: 121). Diese Traumatisierung führte zu einer kollektiven Neurose, deren Zwangscharakter für Freud zum entscheidenden Merkmal von Religion wurde:

> „Frühes Trauma – Abwehr – Latenz – Ausbruch der neurotischen Erkrankung – teilweise Wiederkehr des Verdrängten: so lautet die Formel, die wir für die Entwicklung einer Neurose aufgestellt haben." (Freud 1992: 101 zit. n. Assmann 2014: 123).

Auf die Weise will Freud das Phänomen erklären, dass die Israeliten zunächst über eine Latenzzeit von mehreren Jahrhunderten hinweg wieder in einen Polytheismus zurückgefallen sind, und erst nach den traumatischen Ereignissen des Babylonischen Exils von den Propheten erneut zum Monotheismus bekehrt werden mussten.

> „In der Vehemenz und Nachhaltigkeit, mit der sich die prophetische Botschaft im Volk durchsetzt und von ihm Besitz ergreift, äußert sich, und das ist in Freuds Augen mehr als eine bloße Analogie, das pathologische Moment des Monotheismus. Diese Religion übt einen Zwang auf den Menschen aus, den Freud vornehm als „das Privileg der Befreiung vom Zwang des logischen Denkens" umschreibt, so als wäre das logische Denken zwanghaft und nicht die unwiderstehliche irrationale Macht, die es außer Kraft setzt." (Assmann 2014: 124)

Da religiöse Lehren jeglicher wissenschaftlichen Grundlage entbehren, da sie weder aus dem logischen Denken hervorgehen noch das Ergebnis empirischer Forschung sind, fragt sich Freud, wie ihre de facto weltweite Verbreitung zu erklären ist. Sein Antwortversuch ist eine psychologische Erklärung. Die religiösen Lehrsätze „sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke ihrer Wünsche" (Freud 1991: 110). Die Idee einer göttlichen

Vorsehung spendet Trost angesichts der Unwägbarkeiten des Schicksals, die Vorstellung eines göttlichen Weltgerichts erfüllt das Gerechtigkeitsbedürfnis, das in diesem Leben nur bruchstückhaft realisiert werden kann, die Verheißung eines Lebens nach dem Tod nimmt die Angst vor dem drohenden Nichts. Darüber hinaus geben die Religionen einfache Antworten auf die uralten Rätselfragen nach dem woher und wohin des Seins und des menschlichen Lebens. Religiöse Lehrsysteme bieten also „eine großartige Erleichterung für die Einzelpsyche, wenn die nie ganz überwundenen Konflikte der Kinderzeit ihr abgenommen und einer von allen angenommenen Lösung zugeführt werden" (Freud 1991: 110). Im Unterschied zum bloßen Irrtum ist für die Illusion die Herleitung aus menschlichen Wünschen konstitutiv. In dieser Hinsicht sieht Freud die Nähe der Illusion zur Wahnidee gegeben. Letztere ist allerdings im Aufbau komplizierter und ist gekennzeichnet durch einen offensichtlichen Widerspruch zur Wirklichkeit. Ob eine religiöse Idee eher eine Illusion oder eher eine Wahnidee ist, hängt von ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit ab. Zur Kenntnis der Wirklichkeit kann ausschließlich die Wissenschaft führen. Intuition oder Introspektion ergeben für Freud keinen Wirklichkeitsgehalt. Illusionen sind nicht zwangsläufig unrealistisch oder unrealisierbar. Als Illusionen sind religiöse Lehren daher auch unbeweisbar und unwiderlegbar, was wiederum zu ihrer Attraktivität und Verbreitung beiträgt.

> Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Verhältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf ihre Beglaubigung verzichtet." (Freud 2016: 111)

Für Freud erübrigt sich also eine Untersuchung des Wahrheitsgehalts religiöser Lehren, nachdem er sie „in ihrer psychologischen Natur als Illusionen erkannt" (Freud 2016: 113) hat. Hier unterliegt der Psychoanalytiker allerdings einem Trugschluss, indem er ebenso wie Feuerbach die psychologische Ebene mit der ontologischen gleichsetzt. Aus der Stärke des Wunsches nach Gott, nach Sinn und nach einem ewigen Leben haben Theologen früherer

Jahrhunderte im Anschluss an Augustinus von Hippo (354-430) einen Beweis für die Existenz Gottes abgeleitet. Sie argumentierten dahingehend, dass der Mensch sich nur deshalb nach dem Göttlichen sehnt, weil Gott selbst diese Sehnsucht in seine Seele eingeschaffen habe. Dieses Argument ist jedoch nur unter der Voraussetzung schlüssig, dass Gott tatsächlich existiert, so wie Freuds Gegenbeweis nur unter der Prämisse der Nicht-Existenz Gottes funktioniert. Aus der Erwünschtheit oder Nicht-Erwünschtheit eines Gegenstandes an sich lassen sich keine zwingenden Rückschlüsse über dessen Existenz oder Nicht-Existenz ziehen. Was bei Freud die Nadel in den Minusbereich ausschlagen lässt, ist sein negatives Bild von der Natur. Von ihr geht eine ständige Bedrohung der menschlichen Existenz aus. Dabei scheut der erklärte Materialist nicht vor einer Personifikation der Natur als kalt, grausam und rücksichtslos zurück, wodurch die Natur mit menschlichen Eigenschaften und Gefühlen ausgestattet wird, obwohl sie der eigenen Theorie zufolge reine, absichtslose Materie ist. Zwischen dem Menschen und der Natur wird ein unversöhnlicher Antagonismus postuliert, der zur Schaffung der Kultur führt, denn „es ist ja die Hauptaufgabe der Kultur, ihr eigentlicher Daseinsgrund, uns gegen die Natur zu verteidigen“ (Freud 1991: 95). Die Essenz dieses Naturbildes ist es, die im Hinduismus in der Göttin Kali verkörpert wird, und hinter der Jung den Archetypus der furchtbaren, verschlingenden Mutter sieht, der in Träumen durch schwarze Spinnen, Schlangen oder Reptilien symbolisiert wird. Was Freud vergisst, ist, dass der Mensch ein Teil der Natur ist. Wäre sie des Menschen Feind, hätte sich die Spezies homo sapiens in den vergangenen Jahrtausenden wohl kaum so zahlreich vermehren und so erfolgreich über die ganze Erde hinweg verbreiten können. Neben seiner von Angst besetzten Naturvorstellung verrät der Psychoanalytiker auch ein naiv-kindliches, unreflektiertes Wahrheitsverständnis. Einen seiner Söhne, der es stets ablehnte sich Märchen anzuhören, lobte Freud ausdrücklich für seine Sachlichkeit (vgl. Freud 1991: 109). Wahrheit wird in diesem Zusammenhang mit historischer Faktizität gleichgesetzt. Wahr ist eine Geschichte nur dann, wenn ihre Inhalte auf tatsächlich geschehene

Ereignisse zurückgehen. Andere Dimensionen von „Wahrheit" kommen hier nicht in den Blick. Sein verengter Wahrheitsbegriff zeigt sich auch darin, dass nur die Wissenschaft die Wahrheitsfrage entscheiden kann: „Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann" (Freud 1991: 112). Dieser Satz stellt für Freud ein Axiom dar, das weder diskutiert noch bewiesen werden muss. Von religiösen Lehren fordert er allerdings, dass diese, um von einem rational denkenden Menschen angenommen zu werden, zuerst bewiesen werden müssten. Dem religiösen Menschen wirft er vor, seine epistemischen Pflichten zu verletzen, da er Dinge für wahr hält, die nicht bewiesen werden können. Für Freud und viele seiner Anhänger sind religiöse Menschen in einem infantilen Stadium verhaftet geblieben. Solange sie sich weigern, die Welt so zu akzeptieren wie sie ist (d. h. so wie sie die Freudianer sehen), können sie nie wirklich erwachsen werden. Dabei gibt es eine Reihe von Alltagsüberzeugungen, die wissenschaftlich nie zwingend bewiesen werden können, deren Annahme allerdings bei vielen kritisch denkenden Menschen nicht als unvernünftig gilt, wie z. B. die Existenz einer extramentalen Wirklichkeit, die Existenz von Bewusstsein oder der Vergangenheit. Der philosophische Standpunkt, der besagt, dass „eine Überzeugung nur dann rational für wahr gehalten werden kann, wenn diese entweder rational selbstevident oder sinnlich direkt gegeben ist, bzw. aus einer solchen evidenten Basis logisch abgeleitet werden kann" (Brüntrup 2014: 67) wird als „epistemischer Fundamentalismus" bzw. als „Evidenz-Fundamentalismus" bezeichnet. Abgesehen davon, dass diese Forderung auf einem reduktionistischen Vernunftbegriff beruht, der den Erfahrungen der Alltagswirklichkeit nicht gerecht wird (vgl. Plantinga 1990), entlarvt die Selbstapplikation diese Position als ideologische Setzung, da das Postulat weder aus den Gesetzen der Logik noch aus der empirischen Wahrnehmung abgeleitet werden kann. Auch Freud begeht genau diesen Fehler, wenn er von religiösen Vorstellungen fordert, dass sie im Sinne des szientistischen Evidenz-Fundamentalismus bewiesen werden müssten, ohne dass er nach diesen Maßstäben beweisen kann, dass die

Gewährleistung der Wirklichkeitserkenntnis nur durch die Wissenschaft geschehen kann.

Am fragwürdigsten, gemessen an den von Freud aufgestellten Kriterien der Rationalität und Wissenschaftlichkeit, ist seine Urhordentheorie und die daraus abgeleitete Entwicklungsgeschichte der Religionen, für die es keinerlei empirische Beweise gibt. Die Geschichte von einem prähistorischen Vatermord, der die gesamte Menschheit in eine kollektive Zwangsneurose versetzt habe, ist reine Spekulation. Anhänger der Psychoanalyse bezeichnen sie als „heuristischen Mythos“:

> „Seine Wahrheit liegt nicht in seiner paläoanthropologischen Beweisbarkeit, sondern in seiner Erklärungskraft in Bezug, nicht auf die Vergangenheit, sondern die Gegenwart, d. h. die Erkrankung und ihre Symptome, die es zu behandeln und nach Möglichkeit zu heilen gilt.“ (Assmann 2014: 120)

Freud, der in seiner Praxis Menschen mit neurotischer Religiosität behandelte, benutzte jedoch diesen Mythos zum Zwecke der Verallgemeinerung dahingehend, dass er jegliche Form von Religion zur kollektiven Zwangsneurose erklärt hat. Mindestens so problematisch ist seine Entstehungstheorie des Monotheismus als Retraumatisierung des Volkes Israel durch die Ermordung ihres Anführers. Abgesehen davon, dass Moses wohl eher eine fiktionale und keine historische Figur ist, sei hier angemerkt, dass Freud im Jahre 1934 in einem Brief an Arnold Zweig selbst eingestand, dass „der historische Roman“ vor seiner „eigenen Kritik nicht besteht“ (Freud / Zweig 1984: 107). Auch wenn Freuds Spekulationen über den Ursprung der Religionen keine Geltung als wissenschaftliche Erklärungen beanspruchen können, sondern eher als das Projektionsprodukt des persönlichen Vaterkomplexes zu verstehen sind, so bewies der Psychoanalytiker dennoch einen detektivischen Spürsinn für die zentrale Bedeutung, die den Motiven von Schuld und Versöhnung durch Sühne und Opfer sowohl im Judentum als auch im Christentum zukommt. Hier ist allerdings mitzubedenken, dass Schuld eine

„konzeptuelle Metapher“ (Wehling 2018: 67f.) ist, die aus den Bereichen von Wirtschaft und Recht stammt. Ein Bauer bittet z. B. seinen Nachbarn um einen Sack Getreide. Erhält er ihn, so schuldet er dem Geber den Gegenwert für das Erhaltene, den er entweder in Form von Getreide, eines Tauschmittels oder einer Dienstleistung nach einer vereinbarten Frist zurückerstatten muss. Schuld ist demnach ein Äquivalenzbegriff, eine Vorstellung, die schon in einem alten germanischen Mythos veranschaulicht wird. Odin, Loki und Hönir kamen auf ihrer Wanderschaft durch die Welt der Menschen an ein Gewässer. Dort sahen sie einen Otter, der gerade einen Lachs gefangen hatte und dabei war, ihn zu fressen. Loki zielte mit einem Stein auf den Otter und traf ihn tödlich. Nun fiel den drei Wanderern eine doppelte Beute zu, die sie einpackten und mit zu einem Bauernhof nahmen, wo sie um Quartier für die Nacht baten. Als Dank für die Gastfreundschaft offerierten sie stolz dem Bauern Hreidmar, der auch ein Zauberer war, ihren Fang als gemeinsames Nachtmahl. Dabei erkannte der Gastgeber in dem Otter seinen Sohn. Er holte seine anderen Söhne, setzte die Wanderer fest und bedrohte sie mit dem Tod, dem sie nur entrinnen konnten, wenn sie eine entsprechende Wiedergutmachung (Wergeld) leisteten. Sie sollten den abgezogenen Balg des Otters mit Gold füllen und sein Fell von außen ebenfalls mit Gold bedecken. Loki beschaffte das Edelmetall vom Zwerg Andvari. Damit war die Schuld in Bezug auf Form (Hülle) und Inhalt (Fülle) gesetzmäßig beglichen.

Eine Erklärung für die herausragende Bedeutung des Schuldkonzepts in der Religion ist wohl weniger in der allgemeinen conditio humana zu finden als vielmehr in einem Ansatz, der ausgehend von den wirtschaftlich-rechtlichen Ursprüngen die Frage nach dem „cui bono“ aufwirft und durch die Geschichte hindurch verfolgt.

2.1.1 Jung und Freud: unüberbrückbare Differenzen

> „Freud war der erste wirklich bedeutsame Mann, dem ich begegnete. Kein anderer Mensch in meiner damaligen Erfahrung konnte sich mit ihm messen." (Jung 2007: 153)

Schon als Assistent an der psychiatrischen Klinik „Burghölzli" in Zürich las Jung im Jahre 1900 zum ersten Mal Freuds „Traumdeutung", zu der er zum damaligen Zeitpunkt allerdings noch keinen richtigen Zugang fand. Als er drei Jahre später im Zusammenhang mit seinen Wortassoziationsexperimenten nach einer Erklärung für die verlängerte Reaktionszeit seiner Probanden auf bestimmte Reizworte suchte, vertiefte er sich noch einmal in Freuds Schrift. Jung interessierte sich vor allem für die „Anwendung des aus der Neurosenpsychologie stammenden Begriffs „Verdrängungsmechanismus" auf das Gebiet des Traumes" (Jung 2007: 151). Er erkannte, dass Freuds Theorie für die von ihm beobachteten Phänomenen eine plausible Erklärung bot, die der Überprüfung in wiederholbaren Experimenten standhielt. Als die „Diagnostischen Assoziationsstudien" im Jahre 1905 in gedruckter Form vorlagen, sandte Jung ein Exemplar nach Wien, worauf ihn Freud in einem Brief vom 11.04.1906 wissen ließ, dass er das Werk bereits in seinen Besitz gebracht hatte. Damit war ein Briefwechsel eröffnet, der bis April 1914 dauern und einen regen fachlichen Diskurs zum Gegenstand haben sollte.

Beide Männer tauschten ihre Erfahrungen mit Patienten aus und diskutierten über Ursachen und Behandlungsmethoden von psychischen Erkrankungen, insbesondere der Schizophrenie. Dabei erörterten sie auch ihre Ansichten in den Bereichen Mythologie, Anthropologie, Okkultismus, Kultur und Religion. „Man könnte sagen, daß sie gegenseitig Kernkomplexe im anderen stimulierten. Auf jeden Fall verband sie ihr gemeinsames Interesse am Unbewußten" (Stein 2006: 56).

Trotz der Begeisterung für Freuds Entdeckung zeigte sich schon in den ersten Briefen, dass der Züricher Psychiater seinem älteren

Kollegen nicht in allen Punkten seiner Theorie zustimmen konnte. Aus Respekt vor Freuds umfassenderer Erfahrung auf dem Gebiet der Psychoanalyse formulierte Jung seine Kritik an der These, dass „alle Neurosen durch sexuelle Verdrängung oder sexuelle Traumata verursacht seien" (Jung 2007: 153) zunächst sehr verhalten:

> „Glauben Sie aber nicht, daß man eine Reihe von Grenzpunkten vielleicht eher sub specie des anderen Grundtriebes, des *Hungers*, betrachten kann, z. B. das Essen, Saugen (vorwiegend Hunger), das Küssen (vorwiegend Sexualität)? Zwei gleichzeitig bestehende Komplexe müssen ja immer psychologisch verschmelzen, so daß der eine immer Konstellationen des anderen enthält." (McGuire / Sauerländer W. 2001: 6)

Aus der Retrospektive berichtete Jung später, dass er Freuds monokausale Erklärung nicht durch die Erfahrungen mit Klienten aus seiner Praxis bestätigen konnte, denn er hat zahlreiche Fälle von Neurosen erlebt, „bei denen die Sexualität nur eine untergeordnete Rolle spielte und andere Faktoren im Vordergrund standen, z. B. das Problem der sozialen Anpassung, der Unterdrückung durch tragische Lebensumstände, der Prestige-Ansprüche usw." (Jung 2007: 152).

Freud war sich wohl von Anfang an darüber im Klaren, dass Jung seine Sexualtheorie nicht vorbehaltlos akzeptieren würde, hegte jedoch die Hoffnung, dass sich die Differenzen im Laufe der Jahre dahingehend beilegen ließen, dass Jung schließlich doch noch zu einer vorbehaltlosen Anerkennung von Freuds Anschauungen finden würde (vgl. McGuire / Sauerländer W. 2001: 4). In diesem Punkt sollte sich der Wiener Meister aus der Berggasse 19 (vgl. Bair 2007: 293f.) allerdings gründlich geirrt haben. Eine Begebenheit aus dem Jahre 1910 zeigt, welche Bedeutung Freud seiner Theorie beimaß:

> „Ich erinnere mich noch lebhaft, wie Freud zu mir sagte: «Mein lieber Jung, versprechen Sie mir, nie die Sexualtheorie aufzugeben. Das ist das Allerwichtigste. Sehen Sie, wir müssen daraus ein Dogma machen, ein unerschütterliches Bollwerk.» Das sagte er zu mir voll Leidenschaft und in einem Ton, als sagte ein Vater: «Und versprich mir eines, mein

> lieber Sohn: geh jeden Sonntag in die Kirche!» Etwas erstaunt fragte ich ihn: «Ein Bollwerk – wogegen?» Worauf er antwortete: «Gegen die schwarze Schlammflut –» hier zögerte er einen Moment, um beizufügen: «des Okkultismus.»" (Jung 2007: 154f.)

Was Jung verstörte, war nicht nur der eindringliche, beschwörende Tonfall, sondern die Tatsache, dass sich bei dem „stets mit Nachdruck auf seine Irreligiosität" (ebd.) pochenden Freud ein „Einbruch unbewusster religiöser Faktoren" (ebd.) beobachten ließ, aus dem Jung die Schlussfolgerung zog: „die Sexualität bedeutete ihm ein Numinosum" (Jung 2007: 154). „Sie war ihm eine «res religiose observanda»" (Jung 2007: 155). An die Stelle, die durch den verloren gegangenen Gott der Väter frei geworden war, setzte Freud die sexuelle Libido, die „bei ihm die Rolle eines deus absconditus, eines verborgenen Gottes, angenommen" (Jung 2007: 156) hatte. Dadurch, dass er die Wissenschaftlichkeit seiner Theorie mit einem unwissenschaftlichen Mittel, der Aufstellung eines unumstößlichen und indiskutablen Dogmas, gegen Infragestellungen immunisieren wollte, geriet der Rationalist in einen inneren Widerspruch, der sich in Freuds Charakter als Bitterkeit äußerte. Sein ärgster Feind, war nicht der Okkultismus, unter dem er Religion, Philosophie und Parapsychologie verstand, sondern er selbst. Jung ließ sich offensichtlich nicht durch die Beschwörungen seines Übervaters in der Nüchternheit seines kritischen Urteils beirren:

> „Für mich war die Sexualtheorie genauso «okkult», d. h. unbewiesene, bloß mögliche Hypothese, wie viele andere spekulative Auffassungen. Eine wissenschaftliche Wahrheit war für mich eine für den Augenblick befriedigende Hypothese, aber kein Glaubensartikel für alle Zeiten." (Jung 2007: 155)

Die unwissenschaftliche Einstellung, die der Vater der Psychoanalyse in dieser Episode unbewusst an den Tag legte, deutete Jung als Ausdruck des persönlichen Machttriebs (vgl. ebd.). Als besonders problematisch betrachtete er Freuds Einstellung zur Geistigkeit. Infolge seines reduktionistischen Ansatzes sah Freud alle Ausdrucksformen der menschlichen Kultur in letzter Analyse als

„morbides Ergebnis verdrängter Sexualität" (Jung 2007: 154). Kulturelle Aktivitäten und Objektivationen konnte er daher auch nicht als eigenständige Leistungen des menschlichen Geistes würdigen. Jung konnte sich dieser Auffassung nicht anschließen, da es für ihn offensichtlich war, „daß nicht jeder Ausdruck psychischer Aktivität sexuellen Ursprungs ist oder ein sexuelles Ziel hat, selbst wenn solche Verbindungen in der Vorgeschichte der Menschheit existiert haben mögen" (Stein 2006: 82). In „Wandlungen und Symbole der Libido" (1912/13) entwickelte er unter Berücksichtigung der Etymologie sowie der Verwendung des Begriffes in der Antike eine umfassendere Definition von Libido: „Man kann sagen, daß dem Libidobegriff auf psychologischem Gebiet funktionell die gleiche Bedeutung zukommt wie dem Begriff der Energie auf physikalischem Gebiet seit Robert Mayer" (Jung 1994b: 137). Die Lebenskraft, die sich in den Instinkten als Antrieb zum Überleben äußert, kann in kulturelle Aktivität umgewandelt werden. In diesem Prozess spielen die Fähigkeit zur Analogiebildung sowie das metaphorische Denken eine entscheidende Rolle. Jung bestreitet dabei nicht, dass viele kulturelle Aktivitäten, wie z. B. Musik und Kunst, ihren Ursprung im Sexualtrieb haben. Auch heutzutage können wir im Tierreich noch erkennen, dass die kunstvolle Produktion von Lauten sowie die Zurschaustellung eines farbenprächtigen Gefieders der Anlockung von Fortpflanzungspartnern während der Brunftsaison dient. Mit der Zeit jedoch entwickelten Musik und Kunst ihre eigenen kulturellen Sinngehalte und Motive, die von der Sphäre der Sexualität immer mehr abgelöst wurden, so dass sie ein geistiges Eigenleben entfalten konnten. Im Unterschied zu Freud sind Natur und Kultur keine diametral entgegengesetzten Pole. Die Kultur stellt eine geistige Weiterentwicklung der Möglichkeit dar, die von Natur aus dem Menschen als instinkthafte, biologische Ausstattung gegeben worden ist. Der menschliche Geist schafft Analoga zu instinktiven Aktivitäten und Zielen, die als mentale Inhalte, als Bilder, Symbole und Ideen in Erscheinung treten. Symbole sind in der Lage die Libido von ihren triebhaft-instinktiven Zielen abzulenken, indem sie ihr ein neues Ziel und eine neue Richtung geben. Dabei unterscheidet sich Jungs

Symbolbegriff von der Zeichentheorie von Saussure, welche auch der Semiotik der modernen *Construction Grammar* zugrunde liegt. Dieser Sprachtheorie zufolge besteht eine arbiträre, konventionelle Verbindung zwischen dem Bezeichnenden (Wort) und dem Bezeichneten (Bedeutung). Zeichen haben eine einfache Stellvertreterfunktion und können durch Übereinkunft verändert und ersetzt werden. Ein Zeichen ist immer weniger gehaltvoll als der Begriff, für den es steht, während ein Symbol mehr enthält als man auf den ersten Blick erkennen kann. Symbole sind keine bewusst ausgedachten, konventionellen Zeichen. Das Symbol und das in ihm Repräsentierte stehen in einem inneren Zusammenhang und sind nicht willkürlich voneinander zu trennen. Symbole enthalten zusätzlich zu den konventionell bekannten Sinngehalten noch besondere Nebenbedeutungen. „Ein Symbol bindet sehr viel Energie und hat großen Einfluss darauf, welchen Weg die psychische Energie nimmt und wofür sie verbraucht wird" (Stein 2006: 101). Symbole steuern und organisieren die Libido, sie verbinden „Elemente des Geistes und des Instinkts, des Bildes und des Triebs" (Stein 2006: 102). Jung gebraucht für das Symbol sogar die Metapher der „psychologischen Maschine", mit deren Hilfe natürlich-triebhafte Energie in geistig-kulturelle Form umgewandelt werden kann, so dass es der Libido ermöglicht wird aus dem Strombett des Alltäglichen, der Gewohnheit, des Mechanischen und damit Unbewussten herauszutreten und Neues zu entwickeln. Kultur entsteht also aus der Transformation der Libido im Sinne einer in der conditio humana angelegten organischen Höherentwicklung triebhaft-instinktiver Energie.

> „Kultur ist die Erfüllung von Wünschen und Bedürfnissen, nicht ihre Blockierung. Jung ist überzeugt, daß die Natur des Menschen auf Kulturbildung ausgerichtet ist, auf die Schaffung von Symbolen, auf die Einbindung von Energie, die den Fluß der Energie auf spirituelle und mentale Inhalte richtet." (Stein 2006: 103)

Hier zeigt sich ein prinzipieller Unterschied zu Freuds Kulturtheorie. Kultur und Religion zwingen den Menschen zu Triebverzicht bzw. zur Umlenkung der Energie ihrer libidinösen Wünsche in den

wirtschaftlichen Arbeitsprozess oder in kulturelle Aktivitäten, was Freud als Sublimation bezeichnet. Da die Sublimation kein gleichwertiger Ersatz für die natürlichen Objekte der Begierde ist, sondern lediglich ein minderwertiger, erzeugt sie einen Druck, der eine Kulturfeindseligkeit des Einzelnen bewirkt (vgl. Freud 1991: 95). „In Wirklichkeit möchte die Libido in die frühe Kindheit zurückkehren, zu Mutter- und Vaterfixierungen, zur Erfüllung ödipaler Phantasien" (Stein 2006: 103). Von daher verstand Freud auch den in Träumen und Fantasien auftauchenden Inzestwunsch ganz konkret im Sinne eines unbewussten Verlangens nach sexuellem Kontakt mit der realen Mutter bzw. dem wirklichen Vater. Die Analyse des Inzestmotivs in zahlreichen mythologischen und religiösen Texten brachte jedoch Jung dazu, kein wortwörtliches, sondern ein symbolisches Verständnis zu bevorzugen. Der Inzestwunsch ist ein Bild für die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies der Kindheit.

> „Diese Sehnsucht tritt umso deutlicher hervor, wenn eine Person der erschreckenden Herausforderung des Lebens gegenübersteht, erwachsen zu werden und sich an ein Umfeld anzupassen, das voller Belastungen ist. Man möchte am liebsten ins Bett kriechen und sich die Decke über den Kopf ziehen. Die «Mutter», nach der man sich in dieser Situation sehnt, wird in Jungs symbolischer Interpretation zu dem Wunsch, in die kindliche Abhängigkeit zurückzufallen, in die Unbewußtheit und das Nicht-verantwortlich-Sein. Dieses Motiv steht hinter vielen Drogen- und Alkoholabhängigkeiten." (Stein 2006: 84)

Im zweiten Teil von „Wandlungen und Symbole der Libido", den Jung im September 1912 im sechsten Band des „Jahrbuchs für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen" veröffentlichte, legt der Autor ausführlich dar, dass Menschen sich in ihrer Persönlichkeit und ihrem Bewusstsein nur dann weiterentwickeln können, wenn sie bereit sind, sich von der symbolischen Mutter zu lösen und eigenständig die Aufgaben und Herausforderungen anzunehmen, die ihnen das Leben abverlangt. Ohne diese Loslösung und die entsprechende progressive Ausrichtung des libidinösen Energieflusses ist eine geistige und damit kulturelle Weiterent-

wicklung nicht möglich. Jung konzipierte in diesem Zusammenhang die Theorie von der Opferung des Inzestwunsches:

> „Der inzestuöse Wunsch nach ewiger Kindheit mußte vor Urzeiten kollektiv geopfert werden und muß von jedem Menschen der Moderne ganz individuell erneut geopfert werden, um eine Vorwärtsbewegung zu einem größeren Bewußtsein anzustoßen. Für Jung stellt sich diese Bewegung zu mehr psychischer Reife ganz selbstverständlich durch innere Mechanismen und Kräfte ein." (Stein 2006: 85)

Diese Ideen waren unvereinbar mit Freuds Theorie vom Vatermord und der daraus resultierenden kollektiven Zwangsneurose. Die Entwicklung von Bewusstsein, Kultur und Religion ist nach Jung nicht das Ergebnis eines krankhaften Versuches der Schuldbewältigung, sondern ergibt sich organisch aus der naturbedingten Transformation der Triebenergie. Ob die unterschiedlichen theoretischen Konzepte den Ausschlag gaben für das von Bitterkeit geprägte Zerwürfnis zwischen Freud und Jung oder ob nicht persönliche Eitelkeiten, Kränkungen und Rivalitäten schwerer wogen, ist im Kontext dieser Studie unerheblich (vgl. Bair 2007: 297-343). In seinem autobiographischen Alterswerk widmet Jung dieser für ihn äußerst bedeutsamen Beziehung ein ganzes Kapitel, an dessen Ende er nicht nur Freuds Leistung für die Behandlung psychischer Krankheiten ausdrücklich würdigt, sondern auch seine eigene theoretische Konzeption gegen den Vorwurf verteidigt, er hätte der Bedeutung der Sexualität in seiner Psychologie nicht genügend Rechnung getragen. Über ihre biologische Funktion und ihren Stellenwert für die Persönlichkeitsentwicklung hinaus beschäftigte sich Jung mit ihrer geistigen Seite, mit ihrer Numinosität, von der Freud ergriffen war, die er jedoch aufgrund seines reduktionistischen Ansatzes nicht adäquat analysieren und begrifflich fassen konnte. „Als Ausdruck eines chtonischen Geistes ist die Sexualität von größter Bedeutung. Denn jener Geist ist das «andere Gesicht Gottes», die dunkle Seite des Gottesbildes" (Jung 2007: 172). Im individualpsychologischen Reifungsprozess, dessen Ziel die Ganz-Werdung bzw. Individuation ist, ist die Auseinandersetzung mit dem gegengeschlechtlichen

Seelenbild (Anima/Animus) und damit der geistigen Seite der Sexualität unverzichtbar. Jungs Kritik der christlichen Gottesvorstellung, die unten eingehend thematisiert wird, setzt bei der Verdrängung und Abspaltung der chtonischen Aspekte Gottes an, die sich im Laufe der europäischen Kultur- und Geistesgeschichte in krankhaften Auswüchsen unterschiedlichster Art manifestiert hat.

2.2 Grundzüge der Religionskritik Nietzsches

> „Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!" (Nietzsche, Der Antichrist, Kap. 19)

Wie bei Freud, so ist auch bei Nietzsche die Religionskritik eingebettet in eine umfassendere Kritik der Moral, der Gesellschaft, der Kultur und der Philosophie. Er hat kein systematisches Gedankengebäude konstruiert, sondern drückt seine Ideen in poetischer und polemischer Sprache aus. Nietzsche bevorzugt die literarische Form des Aphorismus, die es ihm ermöglicht mit kurz gefassten, geistreichen und schlagkräftigen Gedankensplittern die Leser zu provozieren. Seine religionskritischen Einlassungen finden sich vor allem in den Werken „Die fröhliche Wissenschaft" (1882/1887), „Also sprach Zarathustra" (1883-85) und „Der Antichrist" (1889). Aufgrund der Komplexität der Kontexte, aus denen heraus seine Werke zu verstehen sind, stellt jeder Versuch einer systematischen Darstellung seiner Religionskritik bereits eine Interpretation dar, was selbstredend auch für die nachfolgenden Ausführungen gilt. Als Ausgangspunkt sei wie bei anderen Autoren (Hübner 2000; Biser 2008; Gron 2005: 377; 399) der Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft" gewählt. Er enthält ein Zitat, das dem Verfasser überzeitliche Berühmtheit eingetragen hat, das selbst schon Kultstatus erlangt und ein oft bizarres Eigenleben entwickelt hat: „Gott ist tot." Dabei geht dieser Ausspruch eigentlich nicht auf den Philosophen selbst zurück, sondern auf eine von ihm geschaffene literarische Figur, den „tollen Menschen" (Nietzsche 1887: Nr. 125). Dieser geht am helllichten Tag mit einer Laterne auf den Marktplatz und ruft aus: „Ich suche Gott!

Ich suche Gott". Die Anwesenden machen sich über ihn lustig und halten ihn für verrückt. Er aber lässt sich nicht abbringen von seiner Rede und fährt fort: „Wohin ist Gott? Ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, - ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!". Die Zuhörer geben sich nur wenig beeindruckt vom Dysangelium des Todes Gottes, ihnen scheint die Tragweite dieser Tatsache noch nicht bewusst zu sein. Es ist ihnen noch nicht klar, dass mit dem Tod Gottes auch die Grundlage der christlichen Werte, die bisher Halt und Orientierung boten, dahin ist und die Menschen ihr eigenes Dasein neu definieren müssen. Sie begreifen nicht, welche Belastungen und Herausforderungen der Tod Gottes mit sich bringt. Der „tolle Mensch" schaut seine Zuhörer fragend und voller Entsetzen an. Dann wirft er seine Laterne zu Boden und sagt:

> „Ich komme zu früh, […], ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert, — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe getan!" (Nietzsche 1887: Nr. 125)

Mit dieser Parabel bringt der Verfasser seine Analyse des Gottesglaubens im 19. Jahrhundert auf den Punkt. Er stellte fest, dass viele Menschen nicht mehr an Gott glaubten, d. h. dass Gott für sie tot ist. Die Rede vom Tod Gottes war damals kein neuer, unerhörter oder revolutionärer Gedanke. Vor allem die aufkommenden Naturwissenschaften und die Geschichtswissenschaft haben dazu beigetragen, den christlichen Glauben radikal in Frage zu stellen. Schon Hegel hat vom „Tode Gottes" gesprochen als „Ausdruck für die Gottlosigkeit der modernen Welt" (Ottmann 1987: 202) und bei den Dichtern Heinrich Heine und Jean Paul finden sich ebenfalls entsprechende Anklänge (vgl. ebd.). Nietzsche geriert sich auch nicht als Erfinder des neuzeitlichen Atheismus, seine Werke zeigen, dass ihm die Gedanken der Gottesleugner des 19. Jahrhunderts durchaus geläufig waren. Strauß stellte die Frage nach dem historischen Jesus

und den Anfängen des Christentums (vgl. Nietzsche 1889: Nr. 37; 39-40), und Marx' Wort vom „Opium des Volkes" findet seine Entsprechung als Bonmot von den europäischen Narkotika „Branntwein und Christentum" (Nietzsche 1887: Nr. 147). Anders als Feuerbach (1841) ging es Nietzsche nicht um den wissenschaftlichen Beweis der Nicht-Existenz Gottes. Für ihn war diese eine offensichtliche Tatsache, die keines Beweisganges mehr bedurfte. An der Widerlegung durch Gründe lag ihm ebenso wenig wie an exakter Bibelexegese: „Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christenthum, nicht mehr unsere Gründe" (Nietzsche 1887: Nr. 132). Über Geschmack lässt sich allerdings ebenso trefflich streiten wie über Werte und auf die Konsequenzen im Hinblick auf die Werte der Gesellschaft zielt die Parabel vom „tollen Menschen" ab. Die gesellschaftlich immer noch gültigen Werte, die aus der christlichen Tradition stammen, haben ihre Substanz verloren, da Gott als ihr oberster Garant nicht mehr existiert. Nietzsche möchte die Gottesfrage keineswegs verharmlosen, wenn er sie als Geschmacksfrage versteht, denn der „verlorene Geschmack an Religion stellt den Geschmack des Lebens selbst in Frage" (Ottmann 1987: 201). Die moralische Orientierungslosigkeit als Folge des Todes Gottes wird in der Parabel vom „tollen Menschen" in eindrucksvollen Bildern ausgemalt: es ist so, als hätten wir Menschen die Erde von der Sonne losgekettet und müssten nun immerfort durch den leeren, dunklen, kalten Raum irren. Mit Gott haben wir unseren moralischen Kompass verloren, so dass wir in unserer geistigen Dunkelheit „Laternen am Vormittage" (Nietzsche 1887: Nr. 125) anzünden müssen. Diese Konsequenzen der Ermordung Gottes können die Zeitgenossen Nietzsches allerdings noch nicht fassen, der „tolle Mensch" kam mit seiner Botschaft zu früh. Die Tötung Gottes, die als größte Tat der Weltgeschichte glorifiziert wird, ist ein unumkehrbares, schicksalhaftes Ereignis. Ob die Menschen sich dessen schon bewusst sind oder noch nicht, sie leitet eine neue Epoche ein, eine Epoche, in der der Mensch dazu verdammt ist, zum Schöpfer seines eigenen Daseins und seiner eigenen Werte zu werden. Die alten Tafeln, welche

Gut und Böse definieren, sind zerbrochen und die neuen noch nicht beschrieben (vgl. Nietzsche 1883: Teil 3, Nr. 1).

Der Mensch ist befreit von den Ketten der Religion, die ihn mit der Furcht vor ewiger Verdammnis an Normen und Gesetze gebunden hatten. Das Christentum hat den Menschen mit Werten wie Mitleid und Selbstlosigkeit sowie mit dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe durch seine Sklavenmoral in geistiger Knechtschaft gehalten. Es ist überdies lebensfeindlich, da es das Streben der Menschen auf imaginäre Erfüllungen in einer jenseitigen Welt lenkt. Mit seiner Leibfeindlichkeit schadet es dem Menschen, da dieser seine Triebe, Gefühle und Affekte unterdrückt. Die von Gott geforderten jüdisch-christlichen Werte sind: Gehorsam, Demut, Bescheidenheit, Mitleid, Geduld, Nächstenliebe und Opferbereitschaft. Die Sklavenmoral ist durch Neid (Ressentiment) gegenüber den Überlegenen geprägt, die aus der Perspektive der Unterlegenen als böse betrachtet werden. Diese Moral der Schwäche verdirbt mit Begriffen wie Schuld, Sünde, Sühne und Demut den menschlichen Charakter. Sie verhindert, dass die starken Menschen herrschen und dass sich die Menschen zu Höherem entwickeln können. Die vom Christentum propagierte Gleichheit aller Menschen vor Gott hindert die Starken an ihrer Entfaltung. Gerechtigkeit bedeutet in diesem Wertesystem, dass alle Menschen eine unantastbare Würde, ein Anrecht auf Wohlergehen und Fürsorge haben.

Nach Nietzsche sind nicht alle Menschen gleich. Die höheren Menschen zeichnen sich aus durch ihre Willensstärke, ihr tiefes Empfinden und ihr Nachdenken, wodurch sie von der Masse abgehoben sind. In der antiken Welt waren diese an der Macht und konnten ihre Werte durchsetzen, die da waren: Mut, Stolz, Schaffenskraft, Härte, Vitalität, Rücksichtslosigkeit, Kampfgeist und Entschlossenheit. Dieses von Nietzsche als natürlich empfundene Wertesystem wurde durch die jüdisch-christliche Sklavenmoral abgelöst, welche die Massen dazu brachte, ein widernatürliches, morbides, dekadentes System von Werten und Normen zu verinnerlichen. Im Sinne der moralischen Weiterentwicklung der Menschheit ist die Botschaft

vom Tod Gottes eine gute Nachricht. Die Fremdbestimmung durch die Religion hat ihre Macht verloren und der Mensch ist frei zu absoluter Selbstbestimmung und Souveränität. Das Leben, der Wille zur Macht, kann jetzt wieder seine urwüchsige Kraft entfalten. Erneut kann es nun zu einer „Umwertung aller Werte" (Nietzsche 1888: Nr. 1183) kommen, auch wenn ein solcher Umbruch Gefahren in sich birgt. Nun kann der Überlegene wieder sein Potential entfalten und seine Werte umsetzen. Die Starken sollen sich durchsetzen und die Schwachen sollen untergehen. Dies geschieht im Sinne des Lebens und ist unumgänglich. Eine solche Entwicklung ist ein Fortschritt, der zur Verbesserung der Menschheit hin zum Übermenschen führt, von dem der Wille der höheren Menschen sagen soll: er „sei der Sinn der Erde" (Nietzsche 1883: Zarathustra I, Vorrede Nr. 3). Der Übermensch ist der souveräne Herr seines Lebens und wird weder durch religiöse Ideen noch durch moralische Vorschriften in seinem Entfaltungsdrang eingeschränkt. Nietzsches Zarathustra verkündet und fordert: „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe" (Nietzsche 1883: Zarathustra I, Schenkende Tugend, Nr. 3). Diese Forderung erfüllt sich jedoch nach dem Tod Gottes nicht von selbst. Wenn der Mensch dieses Ereignis in seiner vollen Tragweite realisiert, fällt er zunächst in die totale Orientierungslosigkeit: „Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts?" (Nietzsche 1887: Nr. 125), ruft der „tolle Mensch" aus. Im Nihilismus sieht Nietzsche zwar keine zwangsläufige, aber eine in Europa wohl kaum zu verhindernde Entwicklung, die unmittelbar nach dem Tod Gottes eintritt. Es handelt sich dabei um eine Lebensauffassung, die nicht nur alles Bestehende für nichtig und sinnlos hält, sondern auch alle Werte, Normen und Moralvorstellungen verneint. In der metaphorischen Redeweise der Parabel ist es der Schwamm, der den ganzen Horizont wegwischt. Nietzsche sieht in ihm eine Zwischenperiode „bevor die Kraft da ist, die Werthe umzuwenden und das Werdende die scheinbare Welt als die Einzige zu vergöttlichen u<nd> gutzuheißen" (Nietzsche 1887-1889: Nr. 22 (24)). Für den

Philosophen ist der Nihilismus ein ambivalentes Phänomen: er kann „ein Symptom wachsender Stärke sein oder wachsender Schwäche" (ebd.). So ist er auf der einen Seite ein Zeichen dafür, dass der Mensch die alten Sinndeutungen und Weltanschauungen nicht mehr braucht, auf der anderen Seite kann er auch ermüden, frustrieren und dazu führen, dass selbst „die schöpferische Kraft, Sinn zu schaffen, nachlässt und die Enttäuschung der herrschende Zustand" (ebd.) wird. Die Sorge Nietzsches ist begründet in einem pessimistischen Menschenbild. Er ist der Meinung, dass die meisten Menschen besser gehorchen als befehlen können. Die Naturgeschichte des Menschen weist ihn als Herdentier aus. Die Sklavenmoral liegt nämlich nicht allein im Christentum begründet, sondern ist in der conditio humana verankert, in einem Herdendasein, welches dazu führt, dass die Starken durch die Menge der Schwachen unterdrückt werden. Das Christentum hat allerdings diese natürliche Neigung noch verstärkt und religiös legitimiert. Daher ist der Mensch zunächst einmal vom Tod Gottes überfordert. Der Verfall von Strukturen, die Halt und Orientierung boten, wie z. B. Institutionen und allgemeingültige Moralvorstellungen, hat auch eine Auflösung des gesellschaftlichen Zusammenhalts zur Folge. Da die meisten Menschen gehorchen wollen und sich nicht selbst orientieren können, werden sie vermutlich politischen Autoritäten und Demagogen dankbar folgen. Die Orientierungslosigkeit kann von starken, aber missratenen Persönlichkeiten ausgenutzt werden, um die Massen zu mobilisieren und letztendlich zu beherrschen. Nietzsche sieht die Gefahr, dass sich Menschen nun an Ersatzreligionen und falsche Götzen wie den Staat, den Kapitalismus oder den Sozialismus klammern. Kritiker behaupten, Nietzsche habe jedoch den „platten Ersatzreligionen des 19. Jahrhunderts die Konkurrenz mit der Religion nicht ernsthaft zugetraut" (Ottmann 1987: 202). Die größere Gefahr sah er wohl darin, dass die meisten Menschen oberflächlich sind und aus Bequemlichkeit sehr vieles unhinterfragt akzeptieren. Geschäftigkeit und Unterhaltung verhindern, dass der Mensch tiefer nachdenkt, nach Sinn sucht und nach Höherem strebt. Dadurch rückt die Möglichkeit einer eigenständigen Orientierung in immer weitere

Ferne. Weil sie die Mühen des Begriffs scheuen, halten die Menschen an ihren alten christlichen Werten fest und vermischen sie mit Fortschrittsoptimismus, der unter Berufung auf die Wissenschaften ein immer leidfreieres und bequemeres Leben verspricht, das am Ende selbst zum höchsten Ideal wird. Auf seine basalen Triebe und Vergnügungen reduziert, entwickelt sich das kleinbürgerliche Mitglied der Konsumgesellschaft zurück zu seinen Ursprüngen, so dass es schließlich wieder zu „einer Verthierung des Menschen bis ins Affenhafte" (Nietzsche 1886c: Nr. 247) kommt.

Das Ziel von Nietzsches Religionskritik ist in der Überwindung des Nihilismus zu sehen. Wenn Gott tot ist, muss der Mensch dem Leben und damit seinem eigenen Dasein selbst einen Wert geben. Dazu muss er sich von den Wertsetzungen anderer und den Resten der christlichen Werte befreien. Der Nihilismus ist also ein vorübergehendes Zwischenstadium zwischen der alten christlichen Sklavenmoral und der neuen Moral des Übermenschen, die dieser sich selbst schafft. Dadurch wird eine neue Welt geschaffen, in der bessere Menschen als autonome Schöpfer ihrer eigenen Werte triumphieren. Der Übermensch kämpft leidenschaftlich und voller Opferbereitschaft für seine eigenen Werte und die Entfaltung seiner Potenziale. Er ist unabhängig von der Meinung anderer und liebt das Leben. Er kennt keine allgemein verbindlichen Moralvorstellungen, sondern definiert seine Werte selbst. Die mythische Verkörperung des Übermenschen ist Dionysos, der das umfassende „Jasagen zum Leben" (Nietzsche 1889: Nr. 56) symbolisiert, und zwar in einer Totalität, die auch das Vergehen und Vernichten bejaht. In der Akzeptanz der „ewigen Wiederkunft des Gleichen" (Nietzsche 1880-1882: Nr. 11 (141)) übersteigt der dionysische Mensch in seiner Verwirklichung des „Willens zur Macht" (Nietzsche 1880-1882: Nr. 11 (346)) den Menschen selbst und überwindet so den Nihilismus.

> „Im Dionysischen denkt Nietzsche „das Undenkbare, die Identität des Ja und Nein, das Zugleich des „Ewig-sich-selber-Schaffens" und des „Ewig-sich-selber-Zerstörens" (S. 27). Im jede Sprache zerbrechenden *Fest* geht es um die in dieser Undenkbarkeit sich überschwenglich [sic] genießende

> Selbstaufhebung nicht nur des Denkens, sondern des Menschseins im ganzen." (Gron 2005: 381)

Nietzsche selbst sah sich nicht als Übermensch sondern als Verkünder und Lehrer des Übermenschen: „Ich lehre euch den Übermenschen: die große Verachtung müßt ihr euch selber lehren" (Nietzsche 1882-1884: Nr. 4 (208)). Zum Mut zur Verachtung der Religion (vgl. Nietzsche 1889: Nr. 51) beschwört der Verfasser seine Leser mit eindringlichen Worten. Gründe dafür kennt der Philosoph zuhauf. Da ist zunächst einmal die „ressentiment-Moral" (Nietzsche 1889: Nr. 24), die auf dem Neid der Massen „gegen alles Vornehme, Frohe, Hochherzige auf Erden" (Nietzsche 1889: Nr. 43) beruht und aus der das Christentum seine Hauptwaffe gegen alle „Wohlgerathenheit" (a.a.O.: Nr. 52) geschmiedet hat. Aus der Sklavenmoral entwickelte sich eine versklavende Religion „geboren aus Angst und sich behauptend aus Angst, gestützt auf die Drohung mit Jenseits und Hölle, richtendem und strafendem Gott" (Ottmann 1987: 192). Mit dem Christentum siegte die europäische „Gesammt-Bewegung der Ausschuss- und Abfalls-Elemente aller Art" (Nietzsche 1889: Nr. 51) – also der Inbegriff der Dekadenz – über die vornehmen und edlen Werte der antiken Welt. Diese Religion ist nicht nur der Feind einer gesunden, natürlichen Moral, sondern mit seiner Wirklichkeitsfremdheit (vgl. Nietzsche 1889: Nr. 15) auch der Feind einer gesunden Vernunft und damit der Wissenschaft und der Forschung (vgl. ebd.: Nr. 23). Alle „geraden, rechtschaffenen, wissenschaftlichen Wege zur Erkenntnis" (ebd.: Nr.52) werden von der Kirche verboten, da sie auf dem methodischen Prinzip des Zweifels beruhen, welcher selbst schon eine Sünde ist. An seine Stelle hat die Kirche die Krankheit des Glaubens gesetzt, welcher nach Nietzsche ein Ausdruck von „Entselbstung" (ebd.: Nr. 54) und Selbstentfremdung ist. Die dahinterstehende pathologische Haltung bringt er folgendermaßen auf den Punkt: „«Glaube» heißt Nicht-wissen-wollen, was wahr ist" (ebd.: Nr. 52). Mindestens ebenso ätzend fällt die Kritik am christlichen Gottesbegriff aus. Er hält ihn für einen der „corruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind" (ebd.: Nr. 18). Gott wird beschimpft als „Krankengott" und als „Spinne"

(ebd.). Er ist der Inbegriff der Feindschaft zur Natur und zum Leben, „statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein“ (ebd.). Gott ist „die Formel für jede Verleumdung des «Diesseits», für jede Lüge vom «Jenseits»“ (ebd.). In ihm ist das Nichts vergöttlicht und nicht der Wille zur Macht, sondern der Wille zum Nichts heiliggesprochen (vgl. ebd.). Dort wo der Wille zur Macht niedergeht, kommt es auch zu einem kulturellen Niedergang, einer Dekadenz, in der der Gott der Schwachen, die sich selbst als „die Guten“ bezeichnen, zur Herrschaft gelangt. In dem Maße, in dem die Schwachen als Sieger ihren Gott an die Macht bringen, wird Gott zum „Guten an sich“ (vgl. ebd.: Nr. 17). Aus dem Gott bzw. den Göttern ihrer Gegner wird alles Gute herausgestrichen, so dass es zu einer dualistischen Spaltung im Gottesbegriff, zu einem vollkommen guten christlichen Gott und seinem Gegenspieler, dem Teufel bzw. den Dämonen, kommt (vgl. ebd.). Nicht nur den Gottesbegriff hat das Christentum korrumpiert, es hat auch die Lehre seines Stifters und die eigene Geschichte verfälscht. Damit haben die christlichen Priester das Werk der jüdischen Priesterschaft fortgesetzt, die mit dem „stupiden Heils-Mechanismus von Schuld gegen Javeh und Strafe, von Frömmigkeit gegen Javeh und Lohn“ (ebd.: Nr. 26) eine religiöse Geschichtsinterpretation geschaffen haben, die ihren eigenen Machtinteressen dienlich ist. Der „Wille Gottes“ im Leben des Einzelnen ebenso wie im Leben der Volksgemeinschaft ist immer so beschaffen, dass er die Machtentfaltung der Priester fördert. Alle Lebensvollzüge werden so geordnet, dass der Priester unentbehrlich wird. An den entscheidenden Wegmarken des Lebens (Geburt, Adoleszenz, Ehe, Krankheit, Tod) „erscheint der heilige Parasit, um sie zu entnatürlichen: in seiner Sprache zu «heiligen» …“ (ebd.). Die natürlichen Prozesse als solche gelten als wertlos, erst die heilige Handlung des Priesters verleiht ihnen einen Wert vor Gott und damit einen tieferen Sinn. Ebenso wie in der Entwertung und Entheiligung der Natur besteht die Daseinsberechtigung des Priesters in der Vergebung der Sünden. „Sünde“ wird definiert als Ungehorsam gegen das Gesetz, welches der „Wille Gottes“ ist, und damit gegen Gott selbst. Nach Nietzsche ist der „Wille Gottes“ jedoch nichts anderes als die zum Nutzen

der Priester geschaffene Ordnung. Nur die Priester verfügen über die Mittel, die Menschen wieder mit Gott zu versöhnen, d. h. sie von ihren Sünden loszusprechen. Die Sünde wurde eigens von den Priestern zu deren Existenzsicherung und Machterhaltung erfunden (Nietzsche 1889: Nr. 49): „… der Priester lebt von den Sünden, er hat nöthig, dass "gesündigt" wird ...“ (a.a.O.: Nr. 26). Zu diesem Zweck hat die Priesterschaft ein „Heilsprozeduren-System“ erfunden, dessen eigentliche „Hinterabsicht“ in nichts anderem besteht, als die Menschen krank zu machen (vgl. ebd.: Nr. 51). Von Natur aus ist der Mensch nämlich nicht sündig, sondern gut. Die Erlösungsbedürftigkeit wird ihm von der Kirche eingeredet, die ihm auch gerne die zur Wiederherstellung seiner Integrität und zur Gewährleistung seines ewigen Heils notwendigen Mittel in Form von Sakramenten zur Verfügung stellt. Nietzsche dagegen sieht „das Bedürfnis nach religiöser Erlösung als Sache des geknechteten, sich nichts zutrauenden und sich selbst verachtenden Menschen“ (Ottmann 1987: 193). Die Sühneopfertheologie ist ebenso wie alle anderen theologischen Begriffe Bestandteil der Falschmünzerei der Kirche, die als Folterinstrument in den Händen der Priester der Machterhaltung ihrer Institution dient (vgl. Nietzsche 1889: Nr. 38). Die Theologen, die die Lehren der Kirche verkünden, unterliegen nicht etwa einem Irrtum, Nietzsche bezichtigt sie der wissentlichen Lüge (vgl. ebd.). Er bezeichnet die Kirche selbst als „Todfeindschaftsform zu jeder Rechtschaffenheit“ (ebd.: Nr. 37). Der Gründer des kirchlichen Glaubens ist seiner Meinung nach auch nicht Jesus, sondern Paulus, der für ihn den „Gegensatz-Typus zum «frohen Botschafter», das Genie im Hass“ (ebd.: Nr. 42) verkörpert. Mit ihm wollte „nochmals der Priester zur Macht“ (ebd.). In Paulus fand der Philosoph das Gegenbild zu seinem Ideal des Übermenschen und damit die Personifikation seines Feindbildes vom Christentum. Ottmann (1987: 195) bringt die einzelnen Elemente dieses Gegensatzes folgendermaßen auf den Punkt:

> „Unerfüllbare Moral und Erlösung von fremder Hand auf der einen, lebbare Moral und Selbsterlösung der freien Geister auf der anderen Seite; Verteufelung der Sarx hier, Aufwertung

> des „unvermeidlich Natürlichen“ dort; Abkehr von „dieser“ Welt und Zuwendung zu ihr allein; die Weisheit der Welt als Torheit versus die Hoffnung auf Vernunft und Wissenschaft.“

Ottmann weist darauf hin, dass Nietzsche die stark asketisch geprägte Weltabwendung des Paulus, die ihren Niederschlag auch in der lutherischen Theologie fand, für die christliche Weltauffassung schlechthin gehalten habe. Es sei dahingestellt, ob diese einseitige, lebensfeindliche und weltverneinende Einstellung nicht das von Nietzsche im Zuge seiner religiösen Sozialisation verinnerlichte Christentum widerspiegelte. Er geht jedenfalls so weit, dass er vom Gottesbild des Paulus sagt, dass es das Göttliche selbst negiert: „In Formel: deus, qualem Paulus creavit, dei negatio“ (Nietzsche 1889: Nr. 47). So wie die jüdischen Priester in alttestamentlicher Zeit die Geschichte des Volkes Israel verfälscht haben, so haben es Paulus und die ersten Christen mit der Geschichte und der Botschaft Jesu gemacht. Nietzsche erhebt den Anspruch, die „echte Geschichte des Christenthums“ (Nietzsche 1889: Nr. 39) zu erzählen. Nach dem Narrativ des Philosophen gab es in Wirklichkeit nur einen wahren Christen, und der war Jesus. Sein Evangelium, das gleichbedeutend war mit seiner Lebenspraxis, starb mit ihm am Kreuz. Er starb nicht um die Menschen von Sünde, Schuld und Tod zu erlösen, sondern um ein Beispiel zu geben wie man zu leben hat:

> „… sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, — sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus… Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun… Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium.“ (Nietzsche 1889: Nr. 35)

Nietzsche setzt in Jesus eine radikal präsentische Eschatologie voraus. Das Erfüllt-Sein vom reinen Dasein in der Gegenwart war gleichbedeutend mit dem „Reich Gottes“. Jesus hat wie ein buddhistischer Erleuchteter nichts anderes gelebt und gelehrt als die reine Bewusstheit im gegenwärtigen Augenblick. Er hat diese

Geisteshaltung durchgehalten bis zum Tod am Kreuz, so dass Nietzsche sagen kann, „ein solcher Tod war eben dieses «Reich Gottes»“ (Nietzsche 1889: Nr. 40). Die Jünger haben weder das Evangelium Jesu verstanden noch „das Vorbildliche in dieser Art zu sterben, die Freiheit, die Überlegenheit über jedes Gefühl von ressentiment“ (ebd.). Sie konnten sich mit dem Tod ihres Meisters nicht abfinden, daher erfanden sie seine Auferstehung und sannen in der Welt auf Rache, so dass sie ein Dysangelium von „Sünde“, „Strafe“, „Vergeltung“ und Gottes „Endgericht“ verkündeten. Das Evangelium Jesu, in dem jede Distanz zwischen Gott und Mensch aufgehoben war, ersetzten seine Anhänger durch die Lehre von der „Erlösung durch den Glauben“ (ebd.: Nr. 33). Für Jesus waren die Begriffe „Reich Gottes“, „Gott“, „Gotteskindschaft“, „Sohn“ lediglich Symbole für das Gefühl der vollkommenen Erfülltheit in diesem Leben selbst (vgl. ebd.: Nr. 34). Die ersten Christen haben diese Symbole dann nicht mehr im übertragenen Sinne verstanden, sondern wörtlich genommen und ihre Bedeutungen in eine jenseitige Welt verlagert. „Das alte Motiv häretischer Geschichtsschreibung, die Verfallsgeschichte des Christentums in den Kirchen, bei Nietzsche findet es seine radikale Zuspitzung“ (Ottmann 1987: 198).

Dem „Typus Jesus“ (Nietzsche 1887-1889: Nr. 11 (368)) „fehlt alle Tortur im Glauben“ (ebd.), seine „gute Botschaft“ enthält im Gegensatz zum Dysangelium der Apostel und Evangelisten kein fanatisches Element. Von ihr sagt Nietzsche:

> „— dieser Glaube zürnt nicht, tadelt nicht, straft nicht, wehrt sich nicht — — dieser Glaube bringt nicht „das Schwert“… er ahnt nicht, daß er trennen könnte… — dieser Glaube beweist sich weder durch Wunder, noch durch Versprechung auf Lohn… er selbst ist jeden Augenblick sein Beweis, sein Lohn, sein Wunder — — dieser Glaube formulirt sich nicht, weil er lebt —… er hält nichts sonst für real… „wahr“ d. h. lebendig…“ (ebd.)

Der „Typus Jesus“ steht nicht nur „außerhalb aller Religion“ (Nietzsche 1889: Nr. 32) sowie jenseits von Gut und Böse, sondern nach Havemann (2012: 162) auch jenseits des „Willens zur Macht“

und verkörpert damit ein Gegenbild zum Übermenschen, in das Nietzsche einen Teil seiner verdrängten Idealvorstellungen hineinprojiziert:

> „Da war ein Freigeist, der schon gelebt hatte ohne Bindung an Familie und Staat, ein Einzelner und Vereinzelter, den Nietzsche später mit Dostojewski als „Idioten" begriff. Da war ein sich von den Fesseln der herrschenden Moral befreiender, jenseits „von Gut und Böse", ohne Gefühl der Sünde und Schuld, aufrufend zur Abschaffung des weltlichen Richtens und Strafens. Da war jemand, der sich auf die Seite der Ausgestoßenen, Entrechteten, der Sünder und Zöllner geschlagen hatte." (Ottmann 1987: 188ff.)

Deutet sich in diesem nicht ohne Pathos gemalten Bild von Jesus Christus als Freigeist, den Nietzsche an anderer Stelle ausdrücklich als „den edelsten Menschen" (Nietzsche 1886c: Nr. 475) lobt, nicht schon ein Stück der Tragik des Philosophen an: „das nicht-fertigwerden mit dem Christenthum" (Nietzsche 1885-1887: Nr. 2 (208))?

2.2.1 Jungs Auffassung von Nietzsches Werk und Persönlichkeit

Jung wuchs in Basel auf, wo er die Oberstufe des Gymnasiums besuchte und seine Abiturprüfungen ablegte. An seiner Schule unterrichteten zwei der einflussreichsten Denker des 19. Jahrhunderts: Jakob Burckhardt und Friedrich Nietzsche. Zu der Zeit, als Carl die Schule besuchte, war Nietzsche allerdings schon im Ruhestand und verbrachte seine letzten Jahre in geistiger Umnachtung. Obwohl sich der aufgeweckte Schüler auch für die Werke Nietzsches interessierte, wagte er sich noch nicht an dessen Schriften heran. Auf der einen Seite waren da die Gerüchte in Basel und die kritischen Äußerungen Jakob Burckhardts, der für den Gymnasiasten eine geistige Autorität darstellte. „Rumours concerning Nietzsche and his eccentricity might have affected Jung's reception of him" (Domenici 2019: 5). Auf der anderen Seite fühlte er im Hinblick auf das „Geheimnis", das auch ihn von seiner Umgebung isolierte, eine gewisse Verbundenheit mit dem Philosophen (vgl. Jung 2007: 109), die als

„Doppelgängerscheu“ (Freud 1980: 357) zu der Angst, ihn könne ein ähnliches Schicksal wie das von Nietzsche ereilen, führte (vgl. Lindner 2010: 108). Seine erste Begegnung mit einer Schrift des umstrittenen Denkers machte er als Medizinstudent. Zunächst las er „Unzeitgemäße Betrachtungen“ (1873-76), wovon er „restlos begeistert“ (Jung 2007: 109) war und danach „Also sprach Zarathustra“ (1883). Auf der einen Seite bewunderte er diese Schrift als den „Faust Nietzsches“ (ebd.), auf der anderen hielt er sie jedoch für „morbid“ (ebd.). Trotz dieses ambivalenten Werturteils, das später psychoanalytisch untermauert wird, muss sich Jung sehr intensiv mit diesem Werk beschäftigt haben, da er in seiner Dissertation (Jung 1971: 114ff.) einen recht kurzen Textauszug aus dem zweiten Band des Zarathustra (Von großen Ereignissen) als Fall von Kryptomnesie analysiert (vgl. Liebscher 2012: 40-44). Um zu beweisen, dass es sich dabei tatsächlich um eine unbewusste Reproduktion von Gedächtnisinhalten aus der Jugendzeit des Philosophen handelt, führt der Promovend einen persönlichen Brief von Elisabeth Förster-Nietzsche als Beleg an, in dem die Schwester des Philosophen bestätigt, dass ihr Bruder zwischen dem zwölften und fünfzehnten Lebensjahr Schriften von Justinus Kerner eingehend studiert habe, zu einem späteren Zeitpunkt jedoch sicher nicht mehr. Somit handelte es sich bei dem Kerner-Zitat im Zarathustra nicht um ein Plagiat, sondern um eine unbewusste Wiedergabe. Liebscher (2012: 43) sieht in dem Konzept der Kryptomnesie bereits eine „Vorstufe zur Archetypentheorie“.

Eigenen Angaben zufolge hat sich Jung dann erst wieder nach seiner Trennung von Freud zwischen dem Herbst 1913 und dem Sommer 1914 der Lektüre des Zarathustra gewidmet. Dies geschah während der Periode einer persönlichen Neuorientierung und der Auseinandersetzung mit den Inhalten und Bildern des Unbewussten. Was er damals innerlich erlebte, hielt er zunächst in den „Schwarzen Büchern“ fest. Später übertrug er die Texte in das „Rote Buch“, indem er sie kalligrafisch ausgestaltete und mit illustrierenden Bildern versah. In diesem dreiteiligen visionären Werk finden sich zahlreiche Anspielungen an Zarathustra und sogar Nietzsche selbst tritt als Gestalt in Erscheinung. Es wurde jedoch von Jung zu

seinen Lebzeiten weder vollendet noch veröffentlicht, so dass Sonu Shamdasani, der spätere Herausgeber des „Roten Buches", in einem Vorwort zur Studie von Domenici (2019: viii) schreibt, dass als Titel für dieses prophetisch-visionäre Opus auch „So sprach Philemon" hätte gewählt werden können. Die Herausgeber entschieden sich jedoch für „Das Rote Buch" oder wahlweise „Liber Novus", Bezeichnungen, die Jung selbst verwendet hat, um sich auf dieses Werk zu beziehen. Was die Entstehungsgeschichte beider Werke betrifft, so weist Domenici (2019: 17) darauf hin, dass Nietzsches Zarathustra ebenfalls in einer Krisenzeit entstanden ist. Der Autor hatte sich von Wagners Zirkel in Bayreuth entfremdet und seine gesundheitliche Situation hatte sich so sehr verschlechtert, dass er seine Professur in Basel aufgeben musste. Auch sein Privatleben lief nicht gerade gut: die Freundschaft mit Paul Ree wurde aufgekündigt und seine wiederholten Heiratsanträge wurden von Lou von Salomé zurückgewiesen. Zur Erholung reiste er durch das Engadin, Italien und die Provence, veröffentlichte die ersten vier Teile der „Fröhlichen Wissenschaft" (1882-87) und zwischen 1883 und 1885 „Also sprach Zarathustra". Es handelt sich dabei nicht nur um ein rhythmisch und lautlich sorgfältig durchkomponiertes Meisterwerk von großer Sprachgewalt, sondern auch von hoher Musikalität (vgl. Fietz 1992: 12ff.). Der Verfasser selbst räumt in einem Brief an den Theologen Franz Overbeck ein, dass der „Zarathustra" „ein unverständliches Buch ist" (1886a), weil es auf Erlebnissen beruht, die aus der großen Einsamkeit des Dichters hervorgehen. Aufgrund der prophetisch-deklamatorischen Redeweise, der metaphorischen Sprache und der visionären Inhalte wurde das Werk auch als „das 5. Evangelium" (Noske 2007; vgl. Domenici 2019: 45) bezeichnet. Dass diese Schrift Pate stand für den „Liber Novus" lässt sich schon auf den ersten Seiten erkennen. Das prophetische Element wird deutlich aus den drei Zitaten aus dem Buch Jesaja, die den „Liber Primus" einleiten. Die zentrale Botschaft wird ersichtlich aus dem Zitat aus dem Johannesprolog (Joh 1,14), das von den Jesaja-Zitaten umrahmt ist. So wie Nietzsches „Zarathustra" ein Produkt der Einsamkeit und nach Jungs Auffassung der Konfrontation des Dichters mit dem

Unbewussten war, so verweist der Verfasser des „Roten Buches“ im ersten Kapitel auf die innere Wüste als Entstehungsort seines Werkes, in die ihn „der Geist der Tiefe“ führte, um ihm Dimensionen der Wirklichkeit jenseits der Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Bewusstseins zu eröffnen:

> „Der Geist der Tiefe nahm meinen Verstand und alle meine Kenntnisse und stellte sie in den Dienst des Unerklärbaren und des Widersinnigen. Er raubte mir Sprache und Schrift für alles, das nicht im Dienste dieses einen stand, nämlich der Ineinanderschmelzung von Sinn und Widersinn, welche den Übersinn ergibt.“ (Jung / Hoerni 2009: 229)

Nietzsches „toller Mensch“ verkündete den Tod Gottes und Zarathustra die Heilsbotschaft vom Übermenschen, Jung dagegen die Botschaft vom Übersinn und der Wiedergeburt Gottes in der Seele des Menschen.

> *„Der Übersinn aber ist die Bahn, der Weg und die Brücke zum Kommenden. Das ist der kommende Gott. Nicht ist es der kommende Gott selber, sondern sein Bild, das im Übersinn erscheint. Gott ist ein Bild, und die ihn anbeten müssen ihn im Bilde des Übersinnes anbeten.*
> *Der Übersinn ist nicht ein Sinn und nicht ein Widersinn, er ist Bild und Kraft in einem, Herrlichkeit und Kraft zusammen.*
> *Der Übersinn ist Anfang und Ziel. Er ist Brücke von Hinübergehen und Erfüllung.*“ (Jung / Hoerni 2009: 229)

Dass der Visionär hier an eine Stelle in der Vorrede des Zarathustra anspielt, in der vom Übergang des Menschen zum Übermenschen die Rede ist, geht ganz klar aus den Unterstreichungen der im folgenden hervorgehobenen Schlüsselwörter in Jungs persönlichem Zarathustra-Exemplar hervor:

> „Was gross ist am Menschen, das ist, daß er eine *Brücke* und kein *Zweck* ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, daß er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist. Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden.“ (Nietzsche 1883: Band 1, Vorrede, Nr. 4)

Jung greift die Bilder von der Brücke und dem Hinübergehen auf, deutet sie jedoch um im Sinne des Bildes vom kommenden Gott, das im Übersinn erscheint. Um sich jedoch weiterhin auf die Botschaften aus dem Inneren einzulassen, brauchte er ein sichtbares Zeichen dafür, dass die Gesichte keine irreführenden Wahnvorstellungen sind, sondern dass der Geist der Tiefe in ihm „zugleich auch der Herr der Tiefe des Weltgeschehens ist" (Jung / Hoerni 2009: 230). Ganz im Stil der Berufungs- und Legitimationserzählungen alttestamentlicher Propheten wurde ihm dieser Beweis auf einer Reise im Oktober des Jahres 1913 in Form folgender Vision zuteil:

> „Ich sah eine ungeheure Sintflut, die alle nördlichen und tiefgelegenen Länder zwischen der Nordsee und den Alpen bedeckte. Sie reichte von England bis nach Russland und von den Küsten der Nordsee bis fast zu den Alpen. Ich sah die gelben Wogen, die schwimmenden Trümmer und den Tod von ungezählten Tausenden." (ebd.)

Dieses innere Erleben, das über zwei Stunden dauerte und das sich nach vierzehn Tagen wiederholte, erschöpfte und verwirrte ihn so sehr, dass er glaubte, sein Geist sei krank geworden. Im Juni und Juli des Jahres 1914 hatte er beängstigende Träume, die ebenfalls auf ein bedrohliches Ereignis von ungeheurem Ausmaß hindeuteten. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges im August ließ dann keinen Zweifel mehr an der Bedeutung der Träume und Visionen.

Die Antithese zu Nietzsches „Tod Gottes" wird auch schon auf der ersten Seite des Liber Novus in dem Zitat von der Fleischwerdung des Logos (Joh 1, 14), welches Jung nicht nur auf die Menschwerdung Gottes in Jesus bezieht, deutlich. So wie bei Nietzsche der Übermensch eine neue Ära einleitet, so sieht Jung auch eine Zeit gekommen, in der alle Menschen sich bereit machen sollen für die Geburt Gottes in ihrer Seele. Die „imitatio Christi" eines Thomas von Kempen, die die letzten zwei tausend Jahre den spirituellen Leitgedanken der Christen dargestellt hat, soll abgelöst werden durch die Christuswerdung des Einzelnen. Bereit für den kommenden Gott wird der Mensch allerdings nur dann, wenn er die Schmerzen des

Reifungsprozesses, der von Jung als Individuationsprozess bezeichnet wird, auf sich nimmt.

> „Der Weg des Christus kann niemandem erspart werden, denn dieser Weg führt zum Kommenden. Ihr sollt alle zu Christi werden. Ihr überwindet die alte Lehre nicht dadurch, dass ihr weniger, sondern dass ihr mehr tut." (Jung / Hoerni 2009: 234)

Die Überwindung alter Denk-, Empfindungs- und Verhaltensmuster sowie der Übergang in eine neue Existenzweise sind zentrale Themen, die sowohl im Zarathustra als auch im Liber Novus teilweise in den gleichen Transformationssymbolen (Brücke, Schlange, Adler, Löwe, Zwerg) zum Ausdruck gebracht werden (Domenici 2019: 85-98). Gerade der dritte Teil dieses Opus, „Prüfungen", kann als dialogische Auseinandersetzung zwischen Jung und Zarathustra verstanden werden, in dem der Verfasser durch Philemon unterstützt wird (vgl. Domenici 2019: 160). So wie Jung sein „Rotes Buch" nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmt hatte und es daher zeitlebens nicht zur Publikation freigab, war er auch der Meinung „es sei ein Fehler gewesen, dass Nietzsche seinen «Zarathustra» veröffentlichte" (Lindner 2010: 110), da dessen kryptischer Inhalt Leser, die in der Psychologie des Unbewussten nicht bewandert sind, zu falschen Schlussfolgerungen verleiten könnte. Jung sieht Nietzsches „Zarathustra" als visionäres Werk, d. h. als ein autonomes Produkt des kollektiven Unbewussten, das den Verfasser als kreatives Genie in Besitz nahm, um ihn zu seinem Sprachrohr zu machen (vgl. Lindner 2010: 111).

Die Auseinandersetzung mit Zarathustra spielte also keine unbedeutende Rolle in den Jahren (1913-1930), in denen Jung seinen inneren Bildern, Träumen und Visionen, die den Urstoff für sein Lebenswerk bildeten (vgl. Jung 2007: 203), nachging. Umso erstaunlicher ist es, dass Jung in einem Interview sagte, Burckhardt und Nietzsche „seien eher indirekte «Nebeneinflüsse» gewesen" (Jung 1994a: 63). Liebscher (2012: 38) versteht diese Äußerung so, dass sich Jung nicht direkt mit dem philosophischen Gehalt der Schriften Nietzsches auseinandergesetzt, sondern lediglich die Person und

das Werk „als Beispiel für die eigene Theorie“ verwendet habe. Paul Bishop (1995) hat jedoch darauf hingewiesen, dass in den von Jung veröffentlichten Werken Zarathustra mindestens 87 mal referenziert wird (vgl. Domenici 2019: 5). Was die Theoriebildung der Analytischen Psychologie betrifft, so ist bemerkt worden, dass Jung bei verschiedensten Philosophen Anleihen gemacht hat, „um philosophische Begriffe für bisher unbekannte psychologische Phänomene“ (Liebscher 2012: 16) zu prägen. Kritiker haben an diesem Verfahren bemängelt, dass sich der Psychologe jedoch wenig oder gar nicht mit der ursprünglichen Bedeutung der von ihm verwendeten Termini auseinandergesetzt habe (vgl. ebd.). Zwischen 1912 und 1930 bezieht sich Jung immer wieder auf Textstellen aus den Werken Nietzsches, um seine theoretischen Konzepte (Libido, Introversion und Extraversion, die transzendente Funktion, die Archetypen des Schattens und des Alten Weisen, Inflation) zu illustrieren (vgl. Liebscher 2012: 44-51).

Zwischen dem 2. Mai 1934 und dem15. Februar 1939 hielt Jung im Psychologischen Club Zürich Seminare ab, in denen sich ca. 50 Interessierte auf gehobenem akademischem Niveau mit „Also sprach Zarathustra“ beschäftigten. Zu diesen englischsprachigen Veranstaltungen gibt es keine Veröffentlichungen des Seminarleiters, den Forschern stehen von dieser Seite lediglich die Anmerkungen in Jungs Exemplar von Nietzsches Werk zur Verfügung. Allerdings sind Mitschriften von Teilnehmern erhalten geblieben, in denen Jungs Kommentare und Analysen sowie die Grundlinien der Diskussionen verzeichnet sind. Diese wurden von James L. Jarrett gesammelt, editiert und schließlich mit Jungs Erlaubnis publiziert (Jung 1988c). Im Mittelpunkt der Untersuchungen stehen nicht die philosophischen Ideen Nietzsches. Jung will das Seminar „ausdrücklich als eine Einführung in die Analytische Psychologie verstanden wissen“ (Liebscher 2012: 39) und macht gleich in der ersten Sitzung im Jahre 1934 deutlich, „dass der »Zarathustra« »ein höllisch verwirrendes und außerordentlich schwieriges« Buch sei“ (Lindner 2010: 109). Die Rechtfertigung dafür, das Werk unter tiefenpsychologischen Gesichtspunkten zu analysieren, sieht Jung

darin gegeben, dass es sich bei den in Versform gehaltenen Predigten „um Manifestationen des Unbewussten von visionärem Charakter“ (ebd.) handle. Nietzsche stand in Verbindung mit den Tiefenschichten der Seele, dessen Botschaften er in symbolischer Sprache zum Ausdruck brachte. Als Dichter fungierte er als Medium zwischen der äußeren Welt und dem kollektiven Unbewussten (vgl. Domenici 2019: 7). Seine Feinfühligkeit ließ ihn in eindrucksvoller Weise die schicksalsträchtigen Ereignisse in Europa visionär antizipieren, so dass er zurecht als Prophet des 20. Jahrhunderts bezeichnet werden darf. Domenici weist daraufhin, dass sich dieses grundlegende Verständnis als lebenslange Konstante in Jungs Zarathustra-Interpretation durchgehalten habe (vgl. Domenici 2019: 10). Das Seminar diente also nicht etwa der Verbreitung von Nietzsches Gedankengut, sondern in erster Linie der Veranschaulichung und Bestätigung der Konzepte und Theoreme der Analytischen Psychologie. Dabei bezieht sich der Seminarleiter zum einen auf die im Zarathustra verwendeten Bilder und Ideen, die allerdings nicht im Sinne der Philosophie Nietzsches verstanden werden, sondern im Sinne der Jung’schen Psychologie und zum anderen auf die Biografie des Verfassers, wobei der Schwerpunkt des Interesses auf der Analyse von Nietzsches Persönlichkeit zu liegen scheint. Jung geht in seiner Interpretation von zwei grundlegenden Voraussetzungen aus:

(1) „Zarathustra“ spiegelt Nietzsches Begegnung mit dem Unbewussten wider.

Zur Bestätigung dieser Annahme verweist der Psychoanalytiker auf eine Stelle im *Ecce Homo*, in dem der Autor den Ursprung seines Werkes als „Inspiration“ beschreibt und dabei vor allem die Schreibgeschwindigkeit betont. Aus der Autonomie und Impulsivität des Schreibprozesses schließt Jung auf einen weitgehend unbewussten Vorgang (vgl. Domenici 2019: 11).

(2) Die Figur des Zarathustra entspringt dem Archetypus des „Alten Weisen“.

Entscheidend für Jungs Analyse ist also die Verbindung zwischen „Zarathustra“ und Nietzsches Innenleben. Dabei ist auch die materialistische Grundhaltung des Philosophen in Rechnung zu stellen, der Konzepte wie „Ich“, „Seele“ und „Subjekthaftigkeit“ als „Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit“ (Nietzsche 1886b: Vorrede) ablehnte. Aufgrund dieser Voreinstellung war es ihm nicht möglich autonome psychische Faktoren, die Jung als Archetypen bezeichnete, als unabhängig von ihm agierend anzuerkennen. So war er nicht in der Lage, seine Anima zu erkennen und in ihrer therapeutischen Funktion als Seelenführerin wirksam werden zu lassen (vgl. Domenici 2019: 162; 205).

> „ … on the one hand, he projected her onto the plurality of dancing girls or flying birds, on the other hand, he intuited her highest meaning – that is her complementary role to his personality – but because his relation to her was so undeveloped, the erotic aspect of the Anima surpassed the sacrality of her value.“ (Domenici 2019: 205)

Jung sieht stattdessen in dem hochgradig poetischen Ton des Zarathustra ein Indiz dafür, dass der Verfasser von dem Archetypus des „Alten Weisen“ ergriffen worden war, so dass er sich mit ihm identifizierte. Eine derartige Überwältigung von einem Archetypus, die zu einer nahezu vollständigen Identifikation führt, bezeichnet Jung als „Inflation“. Als Philosoph war Nietzsche besonders anfällig für diesen Archetypus, da er die urbildliche Manifestation des Geistes darstellt und damit als Prinzip den Gegensatz zur Materie bildet (vgl. Domenici 2019: 148). Da das Unbewusste stets die Tendenzen in der Psyche kompensiert, die das Bewusstsein überbetont, zeigt sich hier eine unbewusste Reaktion auf Nietzsches materialistische Grundeinstellung. Der Archetypus des „Alten Weisen“ steht nach Jung im Übrigen auch für „Sinngebung“ und konstelliert sich gerade in Krisenzeiten, um Auswege aufzuzeigen. „Sobald eine Situation gegeben sei, in der der Mensch Hilfe benötige, trete der Archetypus des Sinns auf den Plan“ (Liebscher 2012: 80). Von daher ist es kein Zufall, dass die Gestalt des „Zarathustra“ in einer Zeit auftauchte,

in der der Verfasser mit zahlreichen Lebensproblemen zu kämpfen hatte.

> „As a philosopher on the one hand, and as an introverted, intuitive type on the other, he is more likely to admit the spirit as an autonomous phenomenon, rather than a possible sensual appearance of the *Anima* or any other archetype. Precisely for this reason, however, the encounter with the unconscious does not present any of these protections which a good relation with one's own Anima or Animus could guarantee, and may therefore lead to the catastrophic identification with the autonomous power experienced." (Domenici 2019: 12).

Die Inflation mit einem Archetypus führt dazu, dass das Bewusstsein nicht mehr zwischen dem Ich und der autonomen, unbewussten Macht, von der es überwältigt worden ist, unterscheiden kann. Darüber hinaus verunmöglicht die Identifikation mit dem Archetypus die Erkenntnis des eigenen Schattens. Jeder, der von einem Archetypus überwältigt worden ist, kann seinen Schatten nicht annehmen, da dieser ihn deflationieren würde. Die Annahme des Schattens ist jedoch unabdingbar für das Gelingen des Individuationsprozesses, d. h. der Vereinigung des Ich mit dem Selbst (vgl. Domenici 2019: 168). Der Schlüssel für Jungs Interpretation des Zarathustra liegt für Domenici (2019: 146) darin, dass dieses Werk ein anschauliches Beispiel für Nietzsches gescheiterten Individuationsprozess liefert. Da dieser hermeneutische Ansatz völlig außerhalb des Gedankengebäudes des Philosophen liegt, wird er von einigen Autoren (ebd.: 146) als unsachgemäße Fehlinterpretation abgelehnt. Nach Domenici (2019: 218) hat Jung immer die Möglichkeit in Erwägung gezogen, dass zwischen dem tragischen Schicksal, das zur geistigen Umnachtung Nietzsches führte und den inneren Erlebnissen während der Abfassung des Zarathustra, ein ursächlicher Zusammenhang bestehen könnte. Solche Überlegungen beschäftigten Jung nicht nur in den Jahren der eigenen Konfrontation mit den Kräften des Unbewussten, die ihren literarischen Niederschlag im Liber Novus gefunden hat, sondern auch während des Zarathustra-Seminars im Psychologischen Club. In seinem Erinnerungsbuch

gesteht Jung ein, dass auch er sich von der Gefahr einer psychotischen Überflutung mit Inhalten und Energien aus dem Unbewussten bedroht sah. Was ihm half, nicht in der Faszination jener fremdartigen Innenwelt unterzugehen, waren seine Familie und seine Berufstätigkeit. Sein Mantra, das ihn immer wieder daran erinnerte, lautete: „… ich habe ein Ärztediplom, ich muss meinen Patienten helfen, ich habe eine Familie und fünf Kinder, und ich wohne an der Seestraße 228 in Küsnacht - …“ (Jung 2007: 193). Diesen Halt, der ihn in der alltäglichen Realität verwurzelte, hatte Nietzsche nicht.

> „Nietzsche hatte den Boden unter den Füßen verloren, weil er nichts anderes besaß als die innere Welt seiner Gedanken – die überdies ihn mehr besaß als er sie. Er war entwurzelt und schwebte über der Erde, und deshalb verfiel er der Übertreibung und der Unwirklichkeit.“ (Ebd.)

Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass Jung sich mit seinem Schatten und seiner Anima auseinandersetzte und dadurch zu der Erkenntnis gelangte, dass es im Unbewussten Kräfte gibt, die nicht identisch mit dem eigenen Ich sind. Auf diese Weise konnte er zu den entsprechenden Bildern und Energien in Distanz gehen und sie kritisch reflektieren. Die kritische Auseinandersetzung nimmt im Liber Novus die Form von Dialogen an, die der Verfasser mit unterschiedlichen urbildlichen Gestalten führt. Für Jung stellten diese Dialoge ein Mittel dar, mit dessen Hilfe er die drohende Gefahr einer Inflation mit archetypischen Inhalten und ihren Energien abwenden konnte. „Offenbar fehlte es dem vom Unbewussten inflationierten Nietzsche an einer reflektierenden Distanz zu seinen innerpsychischen Vorgängen“ (Lindner 2010: 117). Jung sieht nicht nur einen Zusammenhang zwischen der Arbeit am Zarathustra und dem psychischen Zusammenbruch des Verfassers, sondern konstatiert auch eine Beziehung zwischen dem von Nietzsche proklamierten Tod Gottes und seiner Überwältigung durch die Kräfte des Unbewussten. Im Seminar stellt er die Frage: „What happens when he declares that God is dead?” (Domenici 2019: 162). Die Antwort lautet folgendermaßen: In dem Moment, in dem Nietzsche Gott für tot erklärt, beginnt eine Transformation, da er in das prozesshafte Geschehen

des Archetypus der Erneuerung und der Wiedergeburt hineingerät, denn die vitalen Kräfte in uns, die wir „Gott" nennen, sind Kräfte der Selbsterneuerung und Kräfte des ewigen Wandels. Folglich erlangt jemand die mächtigsten kreativen Fähigkeiten sowie die Verantwortung für alles Gute und Böse in der Welt. In letzter Konsequenz bedeutet dies nichts anderes, als dass ein solcher Mensch selbst zu Gott werden muss (vgl. Domenici 2019: 162f.).

> „Wenn Gott tot ist, ist es an uns, die vitalen Kräfte der Selbsterneuerung aufzusuchen. Allerdings darf daraus Jung zufolge keine megalomane Selbstvergottung werden, wie sie Nietzsches Konzeption des Übermenschen beinhaltet. Das Reich Gottes bin ich selber, scheint Nietzsche sagen zu wollen". (Lindner 2010: 117)

Aufgrund seiner Identifizierung mit dem Übermenschen war Nietzsche gezwungen, die Schwächen und Schattenseiten seiner menschlichen Natur abzulehnen und zu verdrängen (vgl. Domenici 2019: 119). Diese projizierte er stattdessen auf den „letzten Menschen" (vgl. Nietzsche 1882-1884: Nr. 271), der das Gegenbild zum Übermenschen repräsentiert. Hinter dem unbedingten Willen zur Macht, welcher den dionysischen Menschen charakterisiert, verbirgt sich nach Jung ein Minderwertigkeitskomplex, der durch die Identifikation mit dem Übermenschen kompensiert werden soll.

> „What was the man Nietzsche in reality? A neurotic, a poor devil who suffered from migraine and a bad digestion, and had such bad eyes that he could read very little and was forced to give up his academic career. And he couldn't marry because an early syphilitic infection blighted his whole Eros side. Of course, all that contributed to the most beautiful inferiority complex you can imagine; such a fellow is made for an inferiority complex, and will therefore build up an immense power attitude on the other side." (C. G. Jung, zit. n. Domenici 2019: 156)

Auch Lindner erkennt in der „narzisstischen Größenidee", welche beinhaltet, dass der Mensch zum Schöpfer seiner selbst und damit zum Überwinder der unangenehmen Folgen seiner Geschöpflichkeit werden soll, einen Immunisierungsversuch gegen eine

tiefsitzende Verzweiflung (vgl. Lindner 2010: 119f.). Jung versteht den „Übermenschen" als Nietzsches „neuen Gott" und da das Gottesbild in der Seele des Menschen einer Ganzheit entspricht, die Jung als „das Selbst" bezeichnet, ist der Übermensch ein Ersatzsymbol für das Selbst (vgl. Domenici 2019: 167f.). Es handelt sich allerdings nicht um eine gleichwertige Entsprechung, da es seinen Ursprung nicht im kollektiven Unbewussten hat, sondern ein vom Intellekt konstruiertes Konzept ist, das der negativen Aspekte eines Vollständigkeitssymbols entbehrt. „Nietzsches Versuch, Gott abzuschaffen, um sich des christlichen Sündenbewusstseins zu entledigen, beraubt ihn der transformativen Kraft der Symbole" (Lindner 2010: 118).

Insgesamt gesehen, scheint für Jung jedoch nicht die Philosophie, sondern die Persönlichkeit des Verfassers im Fokus des Interesses zu stehen.

> „Nietzsche as the 'visionary' author of Zarathustra (…), is taken by Jung as a model to represent the same kind of experience Jung himself is going through in his *Liber Novus*." (Domenici 2019: 75)

Mit Nietzsche teilt Jung die Erfahrung vom Tod Gottes, d. h. vom Verlust der wirkmächtigen Gegenwart des christlichen Gottes in der Welt. Im Unterschied zum Philosophen hat der Psychoanalytiker jedoch die Wiedergeburt Gottes in den Tiefenschichten der eigenen Seele als Quelle seiner Lebenskraft und Kreativität erfahren. Nach Jung führte die Weigerung des christlich sozialisierten Dichters, die Möglichkeit von Gottes Wiedergeburt zu akzeptieren, am Ende zu dessen Geisteskrankheit. Da nämlich Nietzsche im Grunde seines Herzens kein Atheist war, musste er, als er Gott für tot erklärte, selbst zu Gott werden und fiel dadurch einer Inflation mit dem Archetypus zum Opfer (vgl. Domenici 2019: 225).

> „Jung's confrontation with Nietzsche is thus aimed at proving him wrong on the one hand, and, consequently, saving himself from the fear of mental illness on the other." (Domenici 2019: 75)

Lindner (2010: 117) sieht in der ausgeprägten Psychopathologisierung Nietzsches ein Indiz für die unbewusste Abwehr der Tatsache, dass die Analytische Psychologie dem Philosophen doch mehr verdankt, als Jung sich selbst eingestehen kann.

Die ambivalente Einstellung zu Nietzsches Gedankengut und seiner Bedeutung für den modernen Menschen wird im 14. Kapitel des Liber Secundus, das mit „Die göttliche Narrheit" überschrieben ist, anschaulich dargestellt. Dort befindet sich das Ich des Verfassers „im Lesesaal einer großen Bibliothek" (Jung / Hoerni 2009: 291), deren beschwerende Atmosphäre mit „Gelehrtendünkel" und „verletzter Gelehrteneitelkeit" (ebd.) getränkt ist. In seiner Vision leiht das noch unsichere und verlegene Ich „Die Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen aus, welche ein Klassiker christlicher Andachtsliteratur ist. Daraufhin entwickelt sich ein Dialog des Ich-Erzählers mit dem Bibliothekar. Zunächst geht es um die Frage, ob die christliche Dogmatik dem vom wissenschaftlichen Denken geprägten Menschen noch etwas zu sagen hat und ob nicht zuletzt der „Mangel an Wirklichkeitssinn in den Religionen" (ebd.) ein Grund dafür sei, sie aufzugeben. Der Bibliothekar vertritt die Position des aufgeklärten Skeptikers, dem Jung entgegenhält: „Mit dem Christentum sind wir nicht ans Ende gekommen, wenn wir es einfach weglegen. Es scheint mir, als sei mehr daran, als wir sehen" (ebd.). Offensichtlich eröffnet es weiterhin Zugänge zu Tiefen der Wahrheit, die noch nicht ausgelotet sind. Die Geheimnisse, in die seine Lehren und Riten einführen, können der Seele geistliche Nahrung und Gegenstand spiritueller Betrachtung und Übung sein.

Für den Bibliothekar dagegen gibt es keinen Grund, den allgemeinen Niedergang der Religion zu bedauern, vor allem da mittlerweile auch von philosophischer Seite Ersatz für den Verlust der Gelegenheit zur Andacht geschaffen worden ist.

Der Experte in Sachen Bücher verweist hier explizit auf Nietzsche, der „mehr als ein wahrhaftes Andachtsbuch geschrieben" (ebd.) habe. Der Erzähler pflichtet ihm zwar „in einem gewissen Sinne" (ebd.) bei, findet jedoch, dass Nietzsches Gedankengut nur

für die Menschen gewinnbringend ist, die sich noch von den Zwängen einer kirchlichen Religiosität und deren repressiver Moral frei machen müssen. Für sie könne die Botschaft vom Übermenschen durchaus hilfreich sein. Der Psychologe verweist in seiner Entgegnung auf zwei Arten von Menschen, für deren Entwicklung sich die Philosophie Nietzsches als eher abträglich erweisen könnte. Zum einen sind es diejenigen, deren Ego so stark hypertrophiert ist, dass sie ohnehin ein ausgeprägtes Überlegenheitsgefühl an den Tag legen und daher zum Ausgleich eher „der Unterlegenheit bedürfen" (ebd.). Zur näheren Erläuterung verwendet der Verfasser das altertümlich anmutende Wort „Ergebung", womit möglicherweise eine Unterordnung unter eine wie auch immer geartete höhere Macht gemeint sein könnte. Mit der anderen Gruppe meint er diejenigen, „die hart mit dem Leben zusammengestoßen sind und aus Wunden bluten, die sie sich an den Dingen der Wirklichkeit geholt haben" (ebd.). Nietzsche, der die christliche Mitleidsmoral als Schwäche ablehnte, kann Menschen, die aufgrund erlittener Schicksalsschläge Mitgefühl und Empathie brauchen, mit seinem Appell zur heroischen Selbstüberwindung keine wirksame Hilfe bieten. Seinen antichristlichen Standpunkt betrachtet Jung als zu extrem, als dass er einer breiteren Allgemeinheit zum Wohle gereichen könnte. „Die Wahrheit hält sich leider, wie alles Gesunde und Dauerhafte, mehr an den Mittelweg, den wir zu Unrecht perhorreszieren" (ebd.). Hier fällt Philosophie- und Zeitkritik ins eins zusammen. Nietzsches kompromisslose Radikalität empfindet der Psychologe als krankhaft. Sie kann sich als Symptom eines bestimmten Zeitgeistes durchaus großer Beliebtheit erfreuen, auf Dauer wird sie sich jedoch nicht durchsetzen können. Offensichtlich empfand Jung die zweite Dekade des 20. Jahrhunderts als eine Zeit, in der die Extreme vorherrschten, da der auch in der aristotelischen Ethik gepriesene goldene Mittelweg von einer großen Zahl von Zeitgenossen mit Abscheu zurückgewiesen wurde. Das visionäre Ich betrachtete es daher als seine Aufgabe, diese Einseitigkeit im Sinne der Enantiodromie zu korrigieren und darauf hinzuweisen, dass sich der Mensch mit jeder Art von Übermaß nicht nur selbst schadet, sondern erst recht keine Verbesserung der

conditio humana bewirken kann. Der Psychologe analysiert die Komplexität der Persönlichkeit Nietzsches, warnt aber auch angesichts dessen tragischen Endes vor dem Unterfangen, die Philosophie vom Übermenschen als Heilslehre für die Menschheit umsetzen zu wollen.

3 Jungs Kritik der Religion

Die in der Überschrift verwendete Formulierung mag den modernen Leser ein wenig archaisch anmuten, da sie nicht dem in der Alltagsprache üblichen Sinn des Wortes „Kritik" entspricht. Sie orientiert sich dagegen am Kritikbegriff des Philosophen Immanuel Kant (1724-1804), welcher in seinen Hauptwerken „Kritik der reinen Vernunft" (1781), „Kritik der praktischen Vernunft" (1788) und „Kritik der Urteilskraft" (1790) ausführlich erörtert wird. So bedeutet Kritik der Vernunft nicht etwa, dass eine Person für ihren Vernunftgebrauch getadelt, gerügt oder abschätzig bewertet wird. Auch ist damit nicht gemeint, dass die Vernunft selbst verurteilt, missbilligt oder widerlegt werden soll. In Kants Werken geht es um die Selbstprüfung der Vernunft im Hinblick auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis. Der Königsberger Denker möchte in seinen Diskursen die Leistungsfähigkeit der Vernunft ausloten, indem er ihre Grenzen realistisch bestimmt und diese Einschätzung argumentativ begründet. Auch in der zeitgenössischen philosophischen Literatur ist ein derartiger Sprachgebrauch in bewusster Anspielung an Kant noch zu finden, z. B. bei Peter Sloterdijk in seiner „Kritik der zynischen Vernunft" (1983) oder bei Hans Lenk in „Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft" (1993). In Bezug auf Jungs Lebenswerk ist die Kant'sche Ausdrucksweise inhaltlich auch von daher gerechtfertigt, dass der Psychologe sich in Fragen der Erkenntnistheorie ausdrücklich auf Kant beruft und ihn in entsprechenden Zusammenhängen immer wieder nennt (vgl. Jung 2012a: 124; Jung 2012c: 108; Jung 1994a: 62f. u.v.m.). Insbesondere bei der theoretischen Fundierung der Archetypenlehre lässt er sich sehr stark von Kant anregen. Kritiker (vgl. Machon 2015: 93) weisen darauf hin, dass er jedoch kein strenger Kantianer gewesen sei, sondern einen eher kreativen Umgang mit den Ideen des Philosophen pflegte. Sie werfen ihm vor, dass er sich der Begriffe des Königsbergers lediglich zur erkenntnistheoretischen Absicherung seiner eigenen Konzepte bediente. Der von ihm proklamierte Kantianismus sei „undiszipliniert", „opportunistisch" und „nicht

viel mehr als ein Alibi" (Lesmeister 2002, zit. n. Machon 2015: 94) gewesen. Machon vertritt die These „dass Jung sich von Kant inspirieren lässt, Teile seiner Philosophie übernimmt, auf dieser Grundlage seine eigene, originelle, psychologische Theorie aufbaut und dabei nicht auf Widersprüche achtet" (ebd.). Auch wenn Jung Kant nicht in allen Punkten folgt, hat er dennoch als wissenschaftliche Einstellung dessen „erkenntnistheoretischen Skeptizismus" (Machon 2015: 230) übernommen. In seinen Untersuchungen zur Religion betont er immer wieder, dass er sich lediglich auf empirisch nachweisbare Phänomene beziehe und auf theologische oder metaphysische Spekulationen verzichte.

> „Insofern das Phänomen der Religion einen sehr wichtigen psychologischen Aspekt hat, behandle ich das Thema vom rein empirischen Gesichtspunkt aus, d. h. ich beschränke mich auf die Beobachtung von Phänomenen und ich enthalte mich jeder metaphysischen oder philosophischen Betrachtungsweise." (Jung 1992d: 11f.)

Was seinen empirischen Standpunkt betrifft, so sieht er sich selbst ganz klar in der Tradition Kants, gerade auch dann, wenn er betont, er sei ein Empiriker, aber kein Vertreter des „psychologischen Empirismus" (Jung 1992d: 87), der das Unbewusste „als eine bloße Abwesenheit von Bewußtsein" (ebd.) erklärte und daher weder seine schöpferische Autonomie noch seine Wirkungen in angemessener Weise erkannte. Von Kritikern (Roesler, Loeffelmann, Machon) wird Jungs Umgang mit dem Begriff „Empirie" allerdings als problematisch beanstandet, da er nicht der vom Mainstream der psychologischen Forschung verwendeten Definition entspreche (vgl. Machon 2015: 86). Ein methodischer Widerspruch wird darin gesehen, dass Jung zwar ein empirisches Vorgehen behaupte, es jedoch grundsätzlich ablehne „seine Hypothesen nach den Standards der empirischen Psychologie zu untersuchen" (Machon 2015: 87) und es stattdessen vorziehe, seine Lehren in einer philosophischen Art und Weise zu präsentieren. Ebenso wenig wie die Methodologie der modernen Psychologie frei ist von axiomatischen Setzungen, philosophischen Prämissen und theoretischen Spekulationen, ist es die

Jung'sche Psychologie, auch wenn sich ihr Begründer gelegentlich in einer Weise äußert, die nahezulegen scheint, dass seine Konzepte und Theoreme voraussetzungslos seien und sich geradezu zwangsläufig aus dem empirischen Material ergäben.

3.1 Jungs Auseinandersetzung mit seiner religiösen Sozialisation

> „Der Mensch kommt physisch und geistig mit einer individuellen Disposition zur Welt und wird zunächst mit dem elterlichen Milieu und dessen Geist bekannt, mit welchem er infolge seiner Individualität nur bedingt übereinstimmt." (Jung 2007: 95)

Unter religiöser Sozialisation ist nach Tilman Moser (2003: 19) „die Summe der Erfahrungen in Elternhaus, Schule, Religions-, Kommunion- oder Konfirmationsunterricht" zu verstehen. Die entsprechenden Prägungen sind u.a. entscheidend für die Ausbildung der Beziehungs- und Transzendenzfähigkeit des Menschen. Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür, wie verheerend sich das problematische Gottesbild des Richters, Aufpassers und Bestrafers auf die psychische Entwicklung auswirken kann, gibt Mosers kleine Bekenntnisschrift aus dem Jahre 1976. Die Auswirkungen seiner religiösen Sozialisation hat der Psychotherapeut als „Gottesvergiftung" bezeichnet und folgendermaßen definiert:

> „Von regelrechter Gottesvergiftung spreche ich, wenn die Seele, bevor sie langsam zu sich selber findet, so von Theologie und einem lebensfeindlichen oder Angst machenden Gottesbild ausgefüllt ist, dass der Vergiftete, statt ein Beschenkter zu sein, sich verliert und zur Marionette oder in seinem eigenen Haus von einer tyrannischen Macht beherrscht wird." (Moser 2003: 33)

Die Auseinandersetzung mit dem in seiner Kindheit erfahrenen religiös bedingten emotionalen Missbrauch (vgl. Moser 1977: 46) hat

ihn sein Leben lang beschäftigt. Dass er sich als junger Erwachsener von seiner Religionsgemeinschaft lossagte und Atheist wurde, hatte lediglich zu einer Verdrängung, nicht aber zu einer Lösung der Problematik geführt.

> „Ich kann aber nichts dafür, wenn ich so unerhört lange gebraucht habe, dich zu durchschauen. Wie gesagt, ich hielt dich für verwest, bis ich entdeckte, daß du als Krankheit in mir weiterlebst." (Moser 1977: 21)

Es dauerte mehr als dreißig Jahre bis Moser über die therapeutische Arbeit mit Klienten, eine Ahnung davon bekommenen konnte (Moser 2003: 20ff.), dass die positive und schuldbefreite Beziehung zu dem, was C. G. Jung als das Numinose bezeichnete, zu einer wichtigen Ressource im Prozess der Persönlichkeitsentwicklung werden kann. Als Psychiater realisierte Jung lange vor Moser, dass „die religiöse Einstellung bei der Therapie des seelisch leidenden Menschen eine entscheidende Rolle spielt. Dies deckte sich mit seiner Erkenntnis, daß die Seele spontan Bilder religiösen Inhalts hervorbringe, daß sie mithin «von Natur aus religiös» sei. Ein Abweichen von dieser ihrer Grundnatur wurde von Jung als Ursache zahlreicher Neurosen, besonders in der zweiten Lebenshälfte, erkannt" (A. Jaffé in: Jung 2007: 6). Sein ganzes Leben lang setzte er sich mit den prägenden Erfahrungen seiner Kindheit und Jugend auseinander. Neben zahlreichen wissenschaftlichen Werken ist es vor allem der im Alter von über 80 Jahren herausgegebene Lebensrückblick (Jung 2007), der ein eindrucksvolles Zeugnis von der Reflexionstiefe des Verfassers gibt.

Am 26. Juli 1875 wurde Carl Gustav Jung als zweites Kind des evangelisch-reformierten Pfarrers Dr. phil. Johann Paul Achilles Jung (1842-1896) und seiner Ehefrau Emilie (1848-1923) in Kesswil am Bodensee geboren. Beide Eltern stammten aus traditionsreichen Familien von Akademikern und Pfarrern (vgl. Wehr 1988: 16ff.). Von daher ist es nicht übertrieben zu sagen, dass Jung Religion schon mit der Muttermilch aufgesogen hat. Seine Mutter war es auch, die ihn schon sehr früh ein Gebet gelehrt hatte, das er jeden Abend vor dem Schlafengehen aufsagen musste:

„Breit aus die Flügel beide,
O Jesu meine Freude
Und nimm dein Küchlein ein.
Will Satan es verschlingen.
So laß die Englein singen:
Dies Kind soll unverletzet sein."
(Jung 2007: 16)

Das Gebet, in dem Jesus als geflügeltes Wesen imaginiert wird, das die Kinder unter seine Fittiche nimmt und sie vor den als Satan personifizierten Gefahren der Nacht beschützt, gab Jung ein „gewisses komfortables Gefühl" (ebd.). Dieses von der Mutter herstammende Vertrauen in den Herrn Jesus wurde jedoch durch die Tätigkeit seines Vaters, der als Pfarrer die Verstorbenen auf dem nahegelegenen Friedhof beerdigte, untergraben. Auf die Frage, was denn mit den Leuten passierte, die in die Grube hinuntergelassen wurden, gab man dem Kind zur Antwort, der Herr Jesus hätte sie zu sich genommen. Rückblickend kommt Jung zu dem Schluss, dass diese Auskunft zu seinem ersten religiös bedingten Kindheitstrauma führte. Jesus wurde fortan nicht mehr mit dem beschützenden großen Vogel seines Abendgebets assoziiert, sondern mit finsteren, schwarzen Männern, die auf dem Friedhof die Toten begruben. So kam es dann einige Zeit später dazu, dass der Anblick eines schwarz gekleideten katholischen Priesters das Kind in eine solche Panik versetzte, dass es tagelang nicht mehr aus dem Haus gehen wollte (Jung 2007: 17f.). In dieser Zeit, im Alter von drei oder vier Jahren, hatte Jung seinen ersten großen Traum, dessen Bilder ihn sein ganzes Leben lang beschäftigten und dessen tiefere Bedeutung sich ihm erst Jahrzehnte später erschloss. Er stand auf einer Wiese unweit des elterlichen Pfarrhauses vor einem dunklen, rechteckigen, ausgemauerten Loch in der Erde. Über eine Steintreppe stieg das Traum-Ich hinab und stand vor einem Eingang, der mit einem grünen Vorhang bedeckt war. Er schob ihn zur Seite und blickte in einen langen rechteckigen Raum, in dessen Mitte ein Thronsessel auf einem roten Teppich stand. Da für das Verständnis dessen, was sich auf dem Thron

befand, die Einzelheiten von ausschlaggebender Bedeutung sind, sei der Fortgang des Traumes in Jungs eigenen Worten wiedergegeben:

> „Der Sessel war prachtvoll, wie im Märchen, ein richtiger Königssessel! Darauf stand nun etwas. Es war ein riesiges Gebilde, das fast bis an die Decke reichte. Zuerst meinte ich, es sei ein hoher Baumstamm. Der Durchmesser betrug etwa fünfzig bis sechzig Zentimeter und die Höhe etwa vier bis fünf Meter. Das Gebilde war aber von merkwürdiger Beschaffenheit: es bestand aus Haut und lebendigem Fleisch, und obendrauf war eine Art rundkegelförmigen Kopfes ohne Gesicht und ohne Haare; nur ganz oben auf dem Scheitel befand sich ein einziges Auge, das unbewegt nach oben blickte." (Jung 2007: 18)

Obwohl sich das Objekt nicht bewegte, befürchtete der Träumer, es könnte jeden Augenblick auf ihn zukriechen und war vor Schreck wie gelähmt. Im Moment der höchsten Angst hörte er plötzlich wie von außen die Stimme seiner Mutter, welche ihm zurief:

> „Ja, schau ihn dir nur an. Das ist der Menschenfresser!" (Jung 2007: 19)

Da dieser Traum zentral ist für das Jung'sche Verständnis des Unbewussten und der Religion sowie für die Kritik des traditionell christlichen Gottesbildes, soll er in diesem Zusammenhang erst weiter unten analysiert werden. In der Retrospektive deutete Jung das innere Erlebnis als Einweihung „in die Geheimnisse der Erde" (Jung 2007: 21). Es hatte für ihn eine so wichtige Bedeutung, dass er es als „eine Art Initiation in das Reich des Dunkeln" (ebd.) bezeichnete, die auf unbewusste Weise den Anfang seines geistigen Lebens bewirkte. Allerdings stellten diese ominösen Einbrüche der dunklen Seite des Unbewussten eine Bedrohung der psychischen Integrität dar, gegen die das Abendgebet zunächst noch einen gewissen rituellen Schutz bot. Die religiösen Praktiken in Kirche und Pfarrhaus erwiesen sich jedoch insgesamt gesehen als nicht besonders wirksam. Vielleicht war das auch ein Grund dafür, weshalb Jung als Kind höchst ungern zu den Gottesdiensten ging. Die einzige Ausnahme bildete das Weihnachtsfest, das er „mit Inbrunst feierte" (Jung 2007:

25). Die protestantisch-reformierte Kirchlichkeit konnte offensichtlich weder das Erlebnisbedürfnis befriedigen noch die notwenige therapeutische Unterstützung in den Anfechtungen des Innenlebens bieten. Diesen Mangel kompensierte der Knabe zwischen dem siebten und neunten Lebensjahr intuitiv im spielerischen Umgang mit Steinen, Pflanzen, Tieren und dem Feuer, das ihn besonders faszinierte: „Mein Feuer allein war lebendig und hatte einen unverkennbaren Beigeschmack von Heiligkeit" (Jung 2007: 26). Den Höhepunkt und Abschluss seiner Kindheit bildete nach Jung die „Episode mit dem geschnitzten Männchen" (Jung 2007: 29). Als Zehnjähriger schnitzte er sich aus einem Lineal ein „kleines, etwa sechs Zentimeter großes Männchen mit ‚Gehrock, Zylinder und blankgewichsten Schuhen'" (Jung 2007: 27). Diese Beschreibung entspricht den Totengräbern (vgl. Jung 2007: 16), die das Urvertrauen in das Leben des Knaben schon einige Jahre zuvor erschüttert und nachhaltige Existenzängste ausgelöst hatten. Das Männchen legte er zusammen mit einem bunt bemalten Rheinkiesel in ein Federmäppchen, das er auf einem Balken in einem verbotenen Teil des Dachstuhls versteckte. Dieses Ritual barg ein Geheimnis, das niemand entdecken und zerstören konnte: „Ich fühlte mich sicher, und das quälende Gefühl der Entzweiung mit mir selber war behoben" (Jung 2007: 27). Immer dann, wenn ihn etwas bedrückte, kletterte er auf die Dachbalken und schaute sich das Männchen und den Stein an. Außerdem legte er jedes Mal ein Papierröllchen mit einem in eigens ersonnener Geheimschrift verfassten Text hinein. Jung erinnerte sich später daran, „daß der Akt der Einverleibung eines neuen Röllchens stets den Charakter einer feierlichen Handlung trug" (Jung 2007: 28). Der Sinn dieses rituellen Tuns erschloss sich dem Verfasser erst viel später. Für den Knaben war es damals nur wichtig, dass er eine neue Sicherheit gewonnen hatte und über ein Geheimnis verfügte, von dem niemand etwas erfahren durfte. In diesem Geheimnis gründete auch eine kritische Einstellung gegenüber den traditionellen Glaubensinhalten und Werten, die ihm in seiner Kindheit und Jugendzeit vermittelt wurden.

> „Und wenn mir religiöse Lehren eingeprägt wurden und mir gesagt wurde: »Das ist schön und das ist gut«, dann dachte ich bei mir: »Ja, aber es gibt noch etwas sehr geheimes Anderes, und das wissen die Leute nicht.«“ (Jung 2007: 29).

Somit bot das Geheimnis einen doppelten magisch-rituellen Schutz. Auf der einen Seite wehrte es eine beängstigende Bedrohung durch Bilder und Energien aus den Tiefenschichten des Unbewussten ab, auf der anderen Seite schützte es ihn vor religiös-weltanschaulicher Indoktrination durch Elternhaus und Schule. Wenn hier von „magisch“ die Rede ist, dann bedeutet dies so viel wie psychoenergetisch. In seinem Roten Buch gibt Jung eine philosophische Erklärung dafür, weshalb magisches Tun wirkt:

> „Die Welt ist nicht nur vernunftgemäß, sondern auch unvernunftgemäß. So wie man aber das Vernunftgemäße der Welt mit dem Verstand erschließen kann, indem das Vernunftgemäße der Welt dem Verstand entgegenkommt, so trifft auch das Unverständnis mit dem Unvernunftgemäßen zusammen. Dieses Zusammentreffen ist magisch und durchaus nicht einzusehen. Magisches Verstehen ist das, was man Nichtverstehen nennt. Alles was magisch wirkt ist unverstehbar, und das Unverstehbare wirkt oft magisch.“ (Jung / Hoerni 2009: 312)

In seinen Kindheitserfahrungen zeigt sich schon sehr früh eine kritische Grundhaltung, die später häufig zutage tritt. Sie wird methodisch systematisiert und sowohl psychologisch als auch philosophisch begründet. Die Impulse aus dem Unbewussten eröffnen eine neue Perspektive auf die Wirklichkeit, welche deren Tiefenschichten in Rechnung stellt. Kritik basiert immer auf der Setzung, Bevorzugung oder Erwählung von Wertmaßstäben. Es wird eine Unterscheidung zwischen dem Input von außen und dem Input von innen getroffen. Gleichzeitig muss sich das wertende Subjekt dafür entscheiden, welchen Informationen es einen höheren Stellenwert einräumt: den von der Gesellschaft gelehrten Informationen und Normen oder den inneren Erfahrungen. Das Wissen um die Geheimnisse der Innenwelt führt automatisch zu einer Konfrontation der inneren Gewissheiten mit dem gesellschaftlich vorherrschenden Wissen. Der

Einzelne ist gezwungen in eine reflexive Distanz zu den Anpassungsforderungen von außen zu gehen. Gleichzeitig muss er auch entscheiden, welche Bedeutung er dem inneren Erleben zuerkennen will. Inwieweit kann er den Erfahrungen aus dem Inneren zum Recht verhelfen? Die energetisch geladenen Bilder und Impulse aus den Tiefenschichten der Psyche motivieren zur Einnahme eines eigenen, kritischen Standpunktes, der vor der Vereinnahmung durch das gesellschaftliche Umfeld schützt und eine gewisse geistige Unabhängigkeit und Freiheit ermöglicht. Die so gewonnene Grundhaltung bildet das Fundament für spätere religionskritische Analysen. Die Beschäftigung des Knaben mit dem sehr geheimen Anderen seiner Fantasie ist eine kindliche Vorbereitung auf die Auseinandersetzung des Erwachsenen mit dem „tremendum et fascinosum" des Numinosen, welches das Zentrum bildete, um das sich Jungs geistiges Bemühen für den Rest seines Lebens drehen sollte (vgl. Jung 2007: 6).

Wie intensiv sich Carl mit den großen Fragen des Lebens quälte, zeigt eine Schlüsselepisode aus dem Sommer des Jahres 1887. Der Knabe besuchte das Gymnasium in Basel und ging an einem sonnigen Tag nach dem Unterricht auf den Münsterplatz, wo er das im Sonnenlicht glitzernde Dach der Kathedrale anschaute. Überwältigt von der Schönheit des Anblicks dachte er bei sich: „Die Welt ist schön und die Kirche ist schön, und Gott hat das alles geschaffen und sitzt darüber, weit oben im blauen Himmel auf einen goldenen Thron und …" (Jung 2007: 42). In diesem Augenblick packte ihn ganz unerwartet die Angst vor einem furchtbaren Gedanken. Er spürte, dass sich ihm ein Gedanke aufdrängte, den er auf keinen Fall zulassen und ausdenken durfte, denn dieser Gedanke galt als etwas derartig Verbotenes, dass es ihm die ewige Verdammnis zuziehen würde: es war die schlimmste aller Sünden, die Sünde gegen den Heiligen Geist. Drei Tage und drei schlaflose Nächte hindurch versuchte Carl den Gedanken zu unterdrücken, indem er sich überlegte, was in ihm diesen Gedanken hervorbringen würde und wie er sich dagegen wehren könnte. Dabei durchforschte er vergeblich sein Katechismuswissen auf der Suche nach einer Lösung. Bei Adam und

Eva angekommen, erkannte er, dass er von der Lehre seiner Kirche abweichen musste, um das Rätsel zu lösen. Die unerhörte Idee, dass Gott selbst der Urheber des Gedankens sein könnte und dass er von ihm wollte, dass er diesen denkt, brachte ihm schließlich ein Gefühl der Erleichterung, so dass sich der unterdrückte Impuls in einer Vision Bahn brechen konnte:

> „Vor meinen Augen stand das schöne Münster, darüber der blaue Himmel, Gott sitzt auf goldenem Thron, hoch über der Welt, und unter dem Thron fällt ein ungeheures Exkrement auf das neue bunte Kirchendach, zerschmettert es und bricht die Kirchenwände auseinander. Das war es also." (Jung 2007: 45)

Zu seiner Überraschung wurde der Knabe nun nicht etwa von der Panik der ewigen Verdammnis gepackt, sondern von einem beglückenden Gefühl der Erleichterung, der Erlösung, ja der Gnade, die ihm die Gewissheit gab, eine Erleuchtung erfahren zu haben. Die Tragweite dieser Vision für Jungs religions- und institutionskritische Haltung sollte sich dem Psychologen erst viel später erschließen. Das Ereignis, das Jungs Einstellung zu kirchlichen Riten, Traditionen und Glaubenslehren am einschneidendsten prägte, war das Abendmahl. Die Vorbereitung darauf geschah im Wesentlichen durch den von seinem Vater erteilten Konfirmationsunterricht, den der Fünfzehnjährige als besonders langweilig empfand, da die Fragen, die ihn wirklich interessiert hatten, wie z. B. das Problem der Dreifaltigkeit, bewusst ausgeklammert wurden. Trotz intellektueller Enttäuschung und Langeweile bereitete sich der Heranwachsende ernsthaft auf das bevorstehende Ereignis vor, indem er versuchte sich „zum Glauben ohne Verstehen zu zwingen" (Jung 2007: 58), da er aufgrund der Bedeutungsschwere, die sein Vater dem Abendmahl beimaß, vermutete, in der Kommunion ein großes Geheimnis zu erfahren. Die Zeremonie selbst blieb an Feierlichkeit weit hinter der außerordentlichen Bedeutung des epochalen Geschehens, an das sie erinnerte, zurück, und die Kommunion mit Brot und Wein hinterließ einen faden, säuerlichen Beigeschmack. Das erhoffte Erlebnis einer geheimnisvollen Vereinigung stellte sich nicht ein und

als Fazit schreibt Jung aus der Retrospektive: „Ich wußte, daß Gott mir unerhörte Dinge antun konnte, Dinge von Feuer und von überirdischem Licht, aber diese Feier enthielt, für mich wenigstens, keine Spur von Gott. Es war zwar die Rede von Ihm, aber es waren nur Wörter“ (Jung 2007: 60). In sozialer Hinsicht erlebte er im Verlauf dieses Tages eine Art von Initiation, und zwar die Aufnahme in die Gemeinschaft der Männer seiner Pfarrei.

Als religiöses Erlebnis wurde jedoch die Abendmahlsfeier, die eigentlich das Göttliche in der Erinnerung an Jesus vergegenwärtigen sollte, paradoxerweise zu einer Erfahrung der Abwesenheit Gottes, aus der Jung folgende Konsequenz zog: „Die Kirche war ein Ort, an den ich nicht mehr gehen durfte. Dort war für mich kein Leben, sondern Tod“ (Jung 2007: 61). Für einen Jugendlichen, der in einer stark kirchlich geprägten Familie aufwuchs, in der die Diskussion religiöser Themen bei Zusammenkünften auf der Tagesordnung stand und kirchliche Vollzüge eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit darstellten, waren damit Konflikte vorprogrammiert. Unterstützung und Hilfe in religiösen Fragen hätte sich Carl vor allem von seinem Vater erwartet, da er ihn schon von Berufs wegen für einen Experten in diesen Angelegenheiten hielt. Aufgrund der eigenen Glaubenszweifel auf der einen Seite und der gesellschaftlichen Erwartungen an sein Pfarramt auf der anderen, verweigerte jedoch Paul Jung die intellektuelle Auseinandersetzung mit seinem Sohn und zog sich auf einen dogmatischen Standpunkt zurück, der das sacrificium intellectus als heilige Pflicht einforderte. Dabei hatte der Heranwachsende ein gutes Verhältnis zu seinem Vater, weil dieser in seiner Liberalität die Entscheidung seines Sohnes fürderhin nicht mehr den Gottesdienst zu besuchen, akzeptierte und ihm keinerlei Zwang auferlegte. Auf seiner Suche nach intellektueller Unterstützung durchstöberte Carl die Bibliothek seines Vaters und stieß dort auf ein Lehrbuch der Dogmatik aus dem Jahre 1869. In ihm fand er einen Autor, der über die traditionellen Ansichten, die er aus dem Konfirmationsunterricht kannte, hinausging, indem der Theologe es wagte, selbständig zu denken. Allerdings lag dessen Vorstellung von Gott und der geistigen Welt völlig quer zu dem, was Carl aus eigener,

unmittelbarer Erfahrung kannte. Sein Fazit in Sachen Theologie fiel aus der Retrospektive, welche vor allem das spätere Urteil über diese Disziplin erhärtet, dementsprechend vernichtend aus:

> „Diese Dogmatik war offenbar nichts als Schönschwätzerei, ja schlimmer noch, eine ungewöhnliche Dummheit, welche nichts anderes konnte, als die Wahrheit verdunkeln. Ich war enttäuscht und noch mehr: ich war empört." (Jung 2007: 65)

Zwischen dem 17. und 19. Lebensjahr führte er eine Reihe von frustrierenden Diskussionen, in denen es ihm nicht gelang, seinem Vater den eigenen Standpunkt verständlich zu machen. Carl konnte sich nur schwer damit abfinden, dass sein Vater „die Gotteserfahrung, die evidenteste aller Erfahrungen, nicht besitzen sollte" (Jung 2007: 97). Es machte ihm sehr zu schaffen, dass er zusehen musste, wie sein Vater an seinen Glaubensproblemen zerbrach. Schuld daran war nach Jungs Auffassung die Zerrissenheit seines Vaters zwischen zwei unversöhnlichen Positionen, die zu einem existenziellen Glaubenszweifel führte: dem materialistischen Dogmatismus der Psychiater, den er aus seiner Tätigkeit als Seelsorger in der Baseler Psychiatrischen Klinik kannte (vgl. Machon 2015: 20) und dem theologischen Dogmatismus seiner Kirche (vgl. Jung 2007: 99). Als Fazit seiner Auseinandersetzungen hält Jung resigniert fest:

> „Die Theologie hatte meinen Vater und mich entfremdet. Ich empfand es wiederum als eine fatale Niederlage, in der ich mich allerdings nicht allein fühlte." (Jung 2007: 98)

Offensichtlich war es ein lebenslanges Problem für den Psychiater, dass er seinem Vater in seiner seelischen Not nicht helfen konnte. Was davon blieb, war eine kritische Einstellung gegenüber Kirche und Theologie:

> „Mit der „theologischen Religion" konnte ich nichts anfangen; denn sie entsprach nicht meinem Gotteserlebnis. Ohne Hoffnung auf Wissen, forderte sie auf zu glauben. Das hatte mein Vater mit größter Anstrengung versucht und war daran gescheitert." (Jung 2007: 99)

Später bezeichnete Carl die „Haltung seines Vaters der Religion gegenüber als „Armut", seine eigene Situation in dieser Hinsicht

benannte er schlicht als „Tragik", die ihm jedoch die Augen öffnete für die Bedeutung der Religion (Jung [1955], Briefe, Bd. 2, 495)" (Machon 2015: 25).

Die kritische Haltung gegenüber der offbenbarungspositivistischen Theologie seines Vaters wurzelte in einem gefühlsmäßigen Zugang zu übersinnlichen Sphären, den er von der religiösen Einstellung seiner medial begabten Mutter wohl unbewusst übernommen hatte. Carl wollte jedoch in Sachen Religion nicht nur fühlen, sondern auch denken, d. h. es drängte ihn dazu, das als Gewissheit Gefühlte auch intellektuell zu durchdringen. Deshalb schaute er sich in der Bibliothek seines Vaters nach Denkern um, die ihn in seinen Bemühungen um Reflexion weiterbringen könnten. Da sein Vater jedoch aufgrund seiner Glaubensprobleme die Konfrontation mit allem, was die ohnehin schon angeschlagene Gewissheit in Zweifel ziehen könnte, vermied, fand der suchende Jugendliche keine Ganzschriften von philosophischen Werken, sondern nur Krugs Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, 2. Aufl. 1832 (vgl. Jung 2007: 66). Als er dort den Artikel über „Gott" studierte, war es ihm, als wäre er vom Regen in die Traufe gekommen, da das, was die Philosophen über diesen „Gegenstand" des Nachdenkens zu sagen hatten, den eigenen Erfahrungen noch weniger entsprach als die Abhandlungen der Theologen. Carl kam zu dem Schluss, „daß mit den Philosophen offenbar etwas nicht stimmte, denn sie hatten die kuriose Vorstellung, daß Gott gewissermaßen eine Annahme sei, die man diskutieren könne" (Jung 2007: 67), wogegen die Existenz Gottes für Jung nie die Schlussfolgerung aus einer logischen Denkoperation, sondern stets eine intuitive Gewissheit darstellte, die aus der Tiefendimension der menschlichen Seele hervorging, die er als Persönlichkeit Nr. 2 bezeichnete (vgl. ebd.: 51). Der Eindruck, den dieser erste Ausflug in das Gebiet der Philosophie hinterließ, sollte sich relativieren, als der junge Gymnasiast eine Einführung in die Geschichte der Philosophie las, um sich einen „Überblick über all das, was schon gedacht worden war" (Jung 2007: 73), zu verschaffen. Mit Genugtuung stellte er fest, dass vieles von dem, was ihn bewegte, auch schon von berühmten

Persönlichkeiten der Menschheitsgeschichte gefühlt und gedacht worden war. Von den antiken Philosophen waren es vor allem Heraklit (520-460 v. Chr.) und Plato (423-348 v.Chr.), zu denen er sich geistig hingezogen fühlte. Auch das griechische Drama und die Mythen der antiken Welt stießen auf lebhaftes Interesse. Zwischen dem 16. und 19. Lebensjahr griff er auch zu den Werken weltberühmter Dichter, wie z. B. William Shakespeare (1564-1616), Friedrich Schiller (1759-1805), Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) und Friedrich Nietzsche (1844-1900), in dessen „Also sprach Zarathustra" der Pfarrerssohn eine verwandte Seele entdeckte. Unter den kritischen Philosophen des 18. Jahrhunderts war es vor allem Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), zu dessen Denken er keinen Zugang fand. Dabei begeisterte ihn jedoch umso mehr dessen Rivale an der Berliner Universität, Arthur Schopenhauer (1788-1860) aufgrund seiner düsteren, pessimistischen Weltanschauung, die auch die negativen Seiten des Lebens und das Problem des Bösen in der Welt nicht aussparte. Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung von Jungs kritischem Denken war die Begegnung mit den Werken von Immanuel Kant (1724-1804). Die „Kritik der reinen Vernunft" (1781), die Carl sehr intensiv studierte, sollte nicht nur prägend für Jungs Erkenntnistheorie und seine empirische Grundhaltung werden, sondern auch für die Entwicklung der Archetypenlehre (vgl. Machon 2015: 28).

Als Jung im Jahre 1895 sein Medizinstudium an der Universität Basel aufnahm, trat er sogleich in die dortige Sektion der Zofingia ein, eine Verbindung, die offen war für Studenten unterschiedlichster Fakultäten. Die von diesem Verein organisierten wöchentlichen Vorträge und Diskussionen boten dem Studenten die Möglichkeit seine Auffassungen und Überzeugungen vor einem geistig aufgeschlossenen Publikum argumentativ zu vertreten und dadurch auch seine diskursiven und rhetorischen Fähigkeiten zu schulen. Kritisch setzte er sich z. B. mit dem vorherrschenden materialistischen Paradigma des 19. Jahrhunderts auseinander und hinterfragte in seinem Vortrag „Über die Grenzen der Naturwissenschaft" die philosophischen Voraussetzungen des Menschenbildes der Medizin. Auch

religiöse Themen und parapsychologische Fragestellungen standen auf seiner Vortragsliste (vgl. Wehr 1988: 60ff.). Fasziniert war er vor allem von dem um die Jahrhundertwende weit verbreiteten Spiritismus. Neben der Pflichtlektüre für sein Medizinstudium las er alles, was er über Geistererscheinungen finden konnte, von Kants „Träume eines Geistersehers" über Karl Duprels philosophische Ideen bis hin zu den sieben Bänden von Swedenborg. Über seine Faszination für okkulte Phänomene fand der Mediziner Jung schließlich zur Psychologie:

> „So seltsam und zweifelhaft sie mir auch vorkamen, waren die Beobachtungen der Spiritisten für mich doch die ersten Berichte über objektive psychische Phänomene." (Jung 2007: 106)

In diese Zeit fielen auch unerklärliche Ereignisse in der eigenen Familie sowie spiritistische Sitzungen im Kreise der Verwandtschaft, die ihn schließlich dazu motivierten im Jahre 1902 die Resultate seiner Erfahrungen und Beobachtungen in einer Dissertation im Fachbereich Medizin „Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene" zu verarbeiten. Zur Erkenntnis gelangt, dass die Psyche letztlich allen Erscheinungsformen der Erfahrungswelt zugrunde liegt, „die Philosophen von all dem redeten, was keiner Erfahrung zugänglich war und überall da schwiegen, wo man auf eine Erfahrung hätte antworten sollen" (Jung 2007: 111), gab Jung seine frühe Philosophie auf und ersetzte sie durch einen psychologischen Standpunkt, der es ihm ermöglichte, „etwas Objektives über die menschliche Seele (zu) erfahren" (Jung 2007: 114). Die empirische Grundhaltung und der Standpunkt der Psychologie bildeten das Fundament für Jungs religionskritische Überlegungen, denn für ihn gehörten nun religiöse Fragen nicht mehr in den Bereich der abstrakten Spekulation, sondern wurden greifbar als Gegenstand empirisch-psychologischer Untersuchungen.

3.2 Jungs Religionsauffassung

> „Ich treibe keine Religionsphilosophie, sondern ich bin ergriffen, beinah erschlagen und wehre mich nach Kräften. Nichts von der Gnosis und den Midraschim gehört hinein, denn nichts davon ist drin. Mit purusha-atman oder dem Tao hat bloß meine Erkenntnis zu tun, aber nicht meine lebendige Ergriffenheit. Sie ist lokal, barbarisch, infantil und abgründig unwissenschaftlich." (Jung 2012b: 241)

Die Tatsache, dass Religion für Jung alles andere als ein belangloses Randthema war, liegt nicht nur darin begründet, dass er als protestantischer Pfarrerssohn erzogen wurde und als Heranwachsender prägende religiöse Erfahrungen außerhalb der geistigen Reichweite seiner Kirche machte. Gerade in seiner Arbeit als Psychotherapeut hatte er eine ganze Reihe von Klienten behandelt, deren neurotische Störungen durch einen Mangel an lebendiger Religiosität und dem sich daraus ergebenden Sinnverlust mitverursacht wurden. In einem Vortrag, den er im Mai 1932 in Straßburg vor einer Versammlung von Pfarrern hielt, verallgemeinerte Jung diese Diagnose sogar im Hinblick auf alle seine Patienten, die das 35. Lebensjahr überschritten hatten:

> „Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits fünfunddreißig, ist nicht ein einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht hat, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat." (Jung 1988g: 345)

Die religiöse Einstellung wird nach Jung als Problem in der zweiten Lebenshälfte virulent. Viele Menschen des 20. Jahrhunderts hatten aufgrund der Verinnerlichung der vorherrschenden Ideologie des wissenschaftlich-technologischen Rationalismus ihren Glauben verloren. Für sie galt, was Nietzsches toller Mensch verkündete:

„Gott ist tot." Dadurch sind die Menschen jedoch nicht etwa freier, selbstbewusster oder glücklicher geworden, sondern haben oft ein Sinnlosigkeitsgefühl verspürt, dessen komplexe Symptomatik von Viktor Frankl eingehend analysiert (Frankl 1955) und als „existenzielles Vakuum" bezeichnet worden ist. Diese „noogene Neurose", die sich als massenneurotisches Syndrom „aus der Trias »addiction, aggression und depression« zusammensetzt" (Frankl 2006: 85), wurde schon von Nietzsche als unmittelbare Gefahr des Nihilismus prognostiziert (vgl. oben S. 52f.). Jung betont, dass nicht jede, sondern nur eine lebendige Religion in der Lage sei, eine sinnstiftende Verbindung zu den lebenswichtigen Tiefenschichten des Unbewussten herzustellen. Die bloße Zugehörigkeit zu einer Religion oder Konfession allein, ist dafür noch keine hinreichende Gewährleistung ebenso wenig wie das rein verstandesmäße Fürwahrhalten der Dogmen einer Glaubensgemeinschaft. Im therapeutischen Gespräch mit seinen Patienten stellte er fest, dass es bei vielen einen „Ekel und Überdruss vor religiösen Dingen" (Jung 2012b: 280) gab, der von der kirchlichen Verkündigung herrührte. Hinter dieser „ekklesiogenen Neurose" des modernen Menschen steckte jedoch ein ebenso großes wie unbewusstes „Bedürfnis nach Verständnis und Auseinandersetzung", welches den Psychiater in die Rolle des Seelsorgers versetzte, der „oft Primarschulunterricht in Religionsgeschichte erteilen" (ebd.) musste, um grundlegende Bildungsdefizite auszugleichen und einen neuen Zugang zu religiösen Fragen zu ermöglichen. Für Jung war daher die „Religion eine Angelegenheit erster Ordnung" (ebd.). In einem Brief aus dem Jahre 1933 teilt er mit einem Pfarrer die „Überzeugung, daß eine echte Religiosität das beste Heilmittel ist für alle seelischen Leiden" (Jung 2012a: 157) sei. Da seine Ausführungen zum Thema Religion auch bei Akademikern auf großes Interesse stießen, musste er häufig seinen Standpunkt explizieren und gegen missverständliche Interpretationen seitens von Pfarrern, Theologen und Religionsphilosophen verteidigen. Als Psychologe untersucht er die „Religion als Phänomen" (Jung 2012c: 318), d. h. „er beschäftigt sich mit Vorkommnissen, Ereignissen, Erfahrungen – kurz gesagt, mit Tatsachen" (Jung 1992d: 12). Für ihn sind religiöse

Vorstellungen und Ideen, wie z. B. die jungfräuliche Geburt, psychologische Tatsachen und insofern existent, als sie in der Psyche von Menschen vorliegen und dort eine gewisse Wirkung hervorrufen. Er befasst sich „nicht mit der Frage, ob eine solche Idee in irgendeinem Sinne wahr oder falsch sei" (ebd.). Diesen phänomenologischen Standpunkt musste Jung mehr als einmal klarstellen und verteidigen, so dass er in seinen Briefen diesbezüglich gelegentlich ungehaltene Äußerungen, wie die folgende, von sich gab: „Warum will es Buber nicht in den Kopf, dass ich mich mit psychischen Fakten befasse und nicht mit metaphysischen Behauptungen" (Jung 2012c: 317)? Sein methodologisches Vorgehen illustriert Jung mit Hilfe einer Analogie, indem er erklärt, dass die Analytische Psychologie geistige Inhalte so behandelt, wie es die Zoologie mit den unterschiedlichen Tiergattungen macht: „Ein Elefant ist wahr, weil er existiert. Der Elefant ist weder ein logischer Schluss noch eine Behauptung noch ein subjektives Urteil eines Schöpfers. Er ist einfach ein Phänomen" (Jung 1992d: 12f.). Wie jeder Vergleich, so hinkt auch dieser, da es sich bei einem Elefanten um ein extramentales Phänomen und bei Ideen um mentale Phänomene handelt. Worum es ihm bei diesen Klarstellungen eigentlich geht, ist zu betonen, dass Ideen nicht in jedem Fall rein subjektiven Ursprungs und damit nicht immer Produkte und Erfindungen eines Einzelnen sind.

> „Die Idee ist psychologisch wahr, insofern sie existiert. Psychologische Existenz ist subjektiv, insoweit eine Idee nur in einem Individuum vorkommt. Aber sie ist objektiv, insoweit sie durch einen consensus gentium von einer größeren Gruppe geteilt wird." (Jung 1992d: 12)

Kritisch anzumerken ist, dass hier die erkenntnistheoretische Terminologie unscharf ist. Subjektivität und Objektivität beziehen sich in dieser Verwendung nur auf die Plausibilität und den Gültigkeitsbereich einer Idee. Für den Einzelnen sind seine Ideen gültig und in diesem Sinne wahr, sie müssen es nicht für andere sein. Der Konsens einer Gruppe bedeutet jedoch nicht, dass damit die Wahrheit einer Idee präjudiziert ist. Im Mittelalter glaubte die Mehrheit der Menschen, dass sich die Sonne um die Erde drehe. Diesbezüglich gab es

einen überwältigenden consensus gentium, der sich allerdings als falsch herausstellte. Objektivität im Sinne der Übereinstimmung einer Idee mit extramentaler Tatsächlichkeit oder gar metaphysischer Wahrheit kann durch keinen Konsens gewährleistet werden. Die intersubjektive Plausibilität einer Idee oder Theorie kann, wie im Beispiel gezeigt, sogar den Erkenntnisfortschritt beeinträchtigen, da der Anpassungsdruck, der von einer Communitiy auf den einzelnen Forscher ausgeübt wird, verhindern kann, dass die richtigen Fragen gestellt und entsprechende Experimente gemacht werden. Jung geht es im Hinblick auf Ideen als psychische Gegebenheiten allerdings nicht um deren Wahrheitsgehalt, sondern um ihren Ursprung und ihre Wirksamkeit in Bezug auf Denken, Fühlen und Verhaltensweisen, denn wirklich ist letztlich nur das, was wirkt (vgl. Jung 2012d: 102).

> „Tatsache ist, daß gewisse Ideen fast überall und zu allen Zeiten vorkommen und sich sogar spontan von selber bilden können, gänzlich unabhängig von Migration und Tradition. Sie werden nicht vom Individuum gemacht, sondern sie passieren ihm, ja sie drängen sich dem individuellen Bewußtsein geradezu auf. Das ist nicht platonische Philosophie, sondern empirische Psychologie." (Jung 1992d: 13)

Mit der Objektivität von Ideen meint der Verfasser also, dass diese nicht das Ergebnis individueller Fantasie oder „bewußter Erklügelung" (Jung 1990: 171) sind, sondern Produkte des Unbewussten, die dem einzelnen Erkenntnissubjekt a priori vorgegeben sind. Die Verwendung der Begrifflichkeit ist hier jedoch nicht stringent im Sinne der Kant'schen Erkenntnistheorie, auf die sich Jung ansonsten beruft. Dies mag eine der Ursachen für die Entstehung von Missverständnissen sein. Eine andere ist auch in seiner „Vielstimmigkeit" (Machon 2015: 89) zu sehen: neben dem Psychologen, der die Höhen und Tiefen der menschlichen Seele erforscht und als Pionier kartografiert (Stein 2006), spricht aus den Werken Jungs auch der Therapeut, dem das psychische Wohlergehen seiner Patienten am Herzen liegt. Auch wenn er selbst es bestreitet, so hört der kritische Leser dennoch die Stimme des Philosophen, der seine Theorien

und Konzepte mit philosophischen Argumenten untermauert. Auch den Seelsorger, der sich um ein angemessenes Verständnis christlicher Glaubensinhalte bemüht, kann man aus seinen Schriften heraushören. Nicht zu vergessen, den vergleichenden Religionswissenschaftler und Experten für Gnosis, Alchemie und Mythologie. Um all diesen unterschiedlichen Gegenständen und Anliegen gerecht zu werden, verwendet Jung keine eindimensionale, rein wissenschaftliche, sondern eine bildhafte, „vieldeutige, plastische und suggestive Sprache" (Machon 2015: 92).

In einem Brief an eine Pfarrerin betont er, dass er auf dem Standpunkt des Empirikers stehe, „der sich bemüht, die Sprache der Theologen zu verstehen" (Jung 2012b: 281). Trotz der Ernsthaftigkeit der Bemühungen ist dieser Dialog leider nicht immer geglückt.

Was aber versteht Jung nun unter Religion? Um diese Frage zu beantworten, setzt der Psychoanalytiker bei der Etymologie an (vgl. oben S. 16) und erörtert die Herleitung des Nomens „religio" aus den beiden Verben „religere" und „religare". Augustinus und andere christliche Theologen der Spätantike bezogen sich auf die Ableitung aus „religare" (zurückbinden = wieder verbinden, vereinen, versöhnen), da diese sowohl mit dem jüdisch-christlichen Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch als Rechts- und Vertragsverhältnis (= Bund) als auch mit der christlichen Auffassung von der Liebesbeziehung vereinbar war. In dieses Verb konnten die Kirchenväter auch ihre Schöpfungs- und Erlösungstheologie hineinlesen. Jung hält diese Interpretation für eine spätere, speziell christliche Entwicklung. Auch philologische Überlegungen stützen diese Annahme, da die Substantivierung eines Verbes der A-Konjugation (religare) nach den Regeln der lateinischen Grammatik „religatio" ergeben müsste, ein Wort, das tatsächlich bei Cicero belegt ist. In der Schrift „Cato maior de senectute liber" erwähnt der Autor im Abschnitt Nr. 53 die „religatio et propagatio vitium", was übersetzt die „Anbindung und Fortpflanzung der Weinreben" bedeutet.

Jung bevorzugt die Herleitung von „relegere" bzw. „religere" (= beobachten, genau überdenken, in Betracht ziehen), „denn sie

entspricht besser dem allgemeinen psychologischen Befund“ (Jung 2012c: 227). Diese Wortbedeutung ist auch schon bei vorchristlichen Schriftstellern, wie z. B. bei Cicero, belegt und steht im Einklang mit der antiken Religionsvorstellung:

> „Die Götter sind erhöhte Menschen und Verkörperungen von stets vorhandenen Mächten, deren Willen und Launen man Rechnung tragen muß. Man muß ihre Numina sorgfältig in Betracht ziehen, sie durch Opfer günstig stimmen, wie archaische Fürsten durch Geschenke. Religion ist hier eine wachsame, sorgfältige, rücksichtsvolle, vorsichtige, kluge und zweckmäßige Haltung der größeren Macht gegenüber, […].“ (Jung 2012c: 227)

Der Bezugspunkt religiöser Überzeugungen und Praktiken ist demnach das, „was Rudolf Otto treffend das „Numinosum“ genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird“ (Jung 1992d: 13). Obwohl das Numinosum in der Seele des Menschen erfahren werden kann, ist es dennoch kein willkürliches Produkt der subjektiven Bewusstseinstätigkeit. Als Empiriker möchte sich Jung jedoch nicht festlegen, woher es ursächlich stammt.

> „Das Numinosum – was immer auch seine Ursache sein mag – ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen. Jedenfalls erklärt sowohl die religiöse Lehre als auch der consensus gentium immer und überall, daß diese Bedingung einer Ursache außerhalb des Individuums zuzuordnen sei. Das Numinosum ist entweder die Eigenschaft eines sichtbaren Objektes oder der Einfluß einer unsichtbaren Gegenwart, welche eine besondere Veränderung des Bewußtseins verursacht.“ (Jung 1992d: 13)

Die als „Numinosum“ bezeichneten energetischen Faktoren können mit ganz unterschiedlichen Namen belegt werden: Gott, Götter, Geister, Dämonen, Mächte, Ideen oder Ideale. Immer geht es dabei um etwas Größeres, Mächtigeres und Bedeutenderes als den Menschen selbst. Ihrer Erfahrung ist ein Doppelaspekt zu eigen: sie ist faszinierend und erschreckend zugleich. Auf der einen Seite werden die Menschen von diesen Mächten in den Bann gezogen, auf der

anderen fürchten sie ihre kreativ-zerstörerische Kraft. In jedem Fall handelt es sich bei der religiösen Erfahrung um eine emotional überwältigende Ergriffenheit, die die Einstellung des Bewusstseins verändert. Jung sah also das eigentliche Wesen der Religion im Erleben des Numinosen, jener schon von Otto als „Kontrastharmonie des mysterium tremendum et fascinans" (Machon 2015: 71) beschriebenen Erfahrung des Einzelnen. Als Bedingung für die „religiöse Urerfahrung" (Jung 2012c: 230) nennt Jung die Einsamkeit. Auch wenn er das Einsiedlerdasein nicht als allgemeine Lebensweise empfiehlt, so sieht er in dem Rückzug in die Innerlichkeit eine „unentbehrliche Durchgangserscheinung" (ebd.) für jeden, dessen Ziel die echte religiöse Erfahrung ist. In poetischer Weise formuliert er diese Anforderung folgendermaßen:

> „Ihr sollt Klöster in euch selber tragen. Die Wüste ist in euch. Die Wüste ruft euch und zieht euch zurück, und wenn ihr mit Eisen an die Welt dieser Zeit geschmiedet wäret, der Ruf der Wüste bricht alle Ketten." (Jung / Hoerni 2009: 230)

Nur das eigene, authentische Erleben bietet die unerschütterliche Grundlage der Religiosität. Für Jung handelt es sich bei der Frage der Religion „nicht um intellektuelle Überzeugung noch um Philosophie und nicht einmal um Glauben, vielmehr geht es um innere Erfahrung" (Jung 2012b: 411). Die Betonung des Primats der unmittelbaren inneren Erfahrung veranlasste Kritiker dazu, in Jungs Religionsauffassung die Vernachlässigung der sozialen Dimension zu beanstanden (vgl. Machon 2015: 111). Zu bedenken ist jedoch, dass Jung keinen religiösen Solipsismus vertritt, sondern die gemeinschaftsbildende Kraft archetypischer Ideen in deren Ursprung im kollektiven Unbewussten begründet sieht, die sich in mythologischen Vorstellungen versprachlicht und somit von sich aus auf religiöse Gruppenbildung angelegt ist. So kommt es, dass der gleiche Autor, der die Vernachlässigung der sozialen Aspekte kritisiert, zwei Seiten weiter unten erklärt, nach Jung sei Religion „in Form einer konkreten Glaubensgemeinschaft ein tief in der Natur des Menschen wurzelndes Phänomen" (Machon 2015: 113). An der Verankerung von Religion im Wesen des Menschen wird kritisiert, dass

die Verortung im Unbewussten vorgenommen wird, so dass sich daraus ihre „irrationale und unbewusste Natur" (Machon 2015: 111) ergebe, die eine nur „sehr geringe Beteiligung der kognitiven Komponente an der Auffassung von Religion" (ebd.) zulasse. Hinter dieser Kritik steht die von Jung beklagte rationalistische Tendenz der modernen Theologie, die in der Umkehrung psychologischer Tatsachen, die Menschen dazu dränge, erst zu glauben, um dann eine innere Erfahrung zu machen (vgl. Jung 2012b: 411). Der Vorwurf des Irrationalismus ergibt allerdings nur dann einen Sinn, wenn gemäß der Philosophie der Aufklärung das Unbewusste aus dem Bewusstsein abgeleitet wird, so wie es Freud entsprechend seiner rationalistischen Grundeinstellung getan hat. Nach Jungs Psychologie verhalten sich die Dinge jedoch umgekehrt:

> „Consciousness is like a surface or a skin upon a vast unconscious area of unknown extent." (Jung 1968: 7)

Der Umfang des Unbewussten sowie seine Natur lassen sich jedoch nicht genau bestimmen, da wir keinen direkten Zugriff darauf haben, sondern auf Schlussfolgerungen aus seinen Produkten, wie z. B. Träume, Visionen, Fantasien, Mythen, angewiesen sind. Für Jung allerdings ist das Unbewusste der Ursprung des Bewusstseins:

> „I would say the thing that comes first is obviously the unconscious and that consciousness really arises from an unconscious condition." (Jung 1968: 8)

Auch wenn die religiöse Erfahrung ihren Ursprung im Unbewussten hat und somit gleichsam „Ausdruck für die Existenz und Funktion des Unbewußten" (Jung 2012b: 512) ist, so ist die Beteiligung des Bewusstseins unabdingbar, da nur diese „ein sorgfältiges Beobachten und Inbetrachtziehen (von religere) von göttlichen numina" (Jung 2012b: 513) gewährleisten kann. Dass dem Menschen, wie Kritiker behaupten, dabei lediglich die Rolle des passiven Beobachters „des durch das Göttliche bewirkten" (Machon 2015: 111) zukomme, ist eine grobe Fehleinschätzung. Nach Jung kommt es entscheidend darauf an, dass „das Bewußtsein imstande ist, die vom Unbewußten produzierten Inhalte zu assimilieren, das heißt, zu verstehen und zu verarbeiten" (Jung 2012d: 46). Dieser kognitive

Verarbeitungsprozess besteht in der konstruktiven Auseinandersetzung des Ich mit den Inhalten und Energien des Unbewussten. Jung bringt zwar die psychologische Struktur des religiösen Erlebnisses auf die Formel: *„Im religiösen Erlebnis begegnet der Mensch einem seelisch übermächtigen Anderen" (Jung 1991b: 375).* Allerdings bedeutet dies in der Regel nicht, dass das Ich von den numinosen Kräften vergewaltigt wird. An der Assimilation der unbewussten Inhalte und Energien ist das Bewusstsein maßgeblich mitbeteiligt, gerade im Hinblick darauf, was es zulässt und was nicht. Jung versteht das Numinose nämlich nicht als unpersönliche, kosmische Energie oder gar als physikalische Größe, sondern als personale Kraft, mit der „ein inniger, sehr persönlicher Kontakt durchaus möglich ist" (Jung 2012b: 411). In einer dialogischen Beziehung zeigt sich das Gelingen persönlicher Religiosität. Ist es dem Unbewussten jedoch nicht möglich, das Verständnis des Bewusstseins zu erreichen, so kann es sich durch unangenehme Störaktivitäten bemerkbar machen, die als neurotische Symptome in Erscheinung treten. Es kann jedoch auch sein, dass sich jemand von unbewusstem Material dermaßen überwältigen lässt, dass es zu einer Besessenheit von einem Archetypus kommt. „Setzt sich das Unbewußte gegenüber dem Bewußtsein einfach durch, so entsteht ein psychotischer Zustand" (Jung 2012d: 46). Einen solchen hat Jung bei Nietzsche diagnostiziert, der sich mit dem Archetypus des Alten Weisen identifiziert hat (vgl. oben S. 69). Paradoxerweise basiert also die Religionskritik Nietzsches unter anderem darauf, dass er den kritischen Dialog mit den Kräften des Unbewussten verweigerte, dem faszinierenden Rausch ihrer Kreativität aber derart erlegen war, dass er ihre geistigen Produkte für das Werk des eigenen Ich halten musste. Gerade an seiner Person zeigt Jung auf, dass Religion als Prozess der Auseinandersetzung des Bewusstseins mit dem Unbewussten immer das Moment der kritisch-reflexiven Distanz implizieren muss, wenn die Individuation gelingen soll. Dabei handelt es sich um einen Entwicklungsprozess „durch den eine Person zu einem psychischen Individuum wird, das heißt zu einer eigenständigen, ungeteilten, bewußten Einheit, einem spezifischen Ganzen" (Stein 2006: 220). Als Ziel impliziert diese

Ganzheit die Integration von Bewusstsein und Unbewusstem. Die religiöse Einstellung ist für das Gelingen dieses Prozesses deshalb von eminenter Bedeutung, weil ihr eine Offenheit des Ichs als Zentrum des Bewusstseins für die Energien und Impulse aus dem Unbewussten innewohnt. In diesem Punkt befindet sich für Jung die Schnittstelle zwischen Analytischer Psychologie und Religion, da alle Religionen als psychotherapeutische Systeme, d. h. als „Therapien für die Leiden und Störungen der Seele" (C. G. Jung zit. n. Machon 2015: 205) verstanden werden können, da sie die Integration von Bewusstsein und Unbewusstem im Sinne der Herstellung eines Gleichgewichts vorantreiben.

> „Bewußtsein und Unbewußtes ergeben kein Ganzes, wenn das eine durch das andere unterdrückt und geschädigt wird. Wenn sie einander schon bekämpfen müssen, dann möge es wenigstens ein ehrlicher Kampf mit gleichem Recht auf beiden Seiten sein. Beide sind Aspekte des Lebens. Das Bewußtsein sollte seine Vernunft und seine Selbstschutzmöglichkeiten verteidigen, und das chaotische Leben des Unbewußten sollte auch die Möglichkeit haben, seiner eigenen Art zu folgen, soviel wir davon ertragen können. Dies bedeutet offenen Kampf und offene Zusammenarbeit in einem. So sollte offenbar das menschliche Leben aussehen. Es ist das alte Spiel von Hammer und Amboß. Das leidende Eisen zwischen beiden wird zusammengeschmiedet zu einem unzerstörbaren Ganzen, und zwar zum »Individuum«." (C. G. Jung, zit. n. Stein 2006: 221).

Der Individuationsprozess ist also kein konfliktfreier Wachstums- und Reifungsvorgang, den der einzelne passiv über sich ergehen lässt. An diesem Prozess ist der Mensch mit seinem Willen und seinen kognitiven Fähigkeiten beteiligt. Im Sinne einer regulatorischen Funktion kann der Religion im therapeutischen Prozess eine wichtige Rolle zukommen. Gerade bei der Behandlung von Neurosen, die auf einem inneren Konflikt beruhen, dem ein Einstellungsproblem zugrunde liegt, zeigt sich die heilsame Wirkung von Religion. In einem Brief an eine Frau, die an einer Neurose leidet,

begründet Jung, warum man ihr Problem als ein religiöses bezeichnen kann:

> „Diese Qualifikation wird unterstützt durch die Tatsache, daß in Träumen und Phantasien ausgesprochen religiöse Motive auftreten mit dem deutlichen Zweck, die Einstellung zu regulieren und das gestörte Gleichgewicht wiederherzustellen. Durch diese Erfahrungen sah ich mich gezwungen, mich mit religiösen Fragen auseinanderzusetzen bzw. die Psychologie religiöser Aussagen genauer zu untersuchen. Mein Bestreben geht dahin, jene psychischen Tatbestände aufzufinden, auf welche sich die religiöse Aussage bezieht. Ich habe nämlich gesehen, daß in der Regel, wenn «archetypische» Inhalte spontan in Träumen usw. auftreten, numinose und heilende Wirkungen von ihnen ausgehen. Es sind psychische *Urerfahrungen*, welche den Patienten sehr oft wieder den Zugang zu verschütteten religiösen Wahrheiten eröffnen. Ich habe diese Erfahrung auch an mir selbst gemacht." (Jung 2012b: 267)

Der therapeutische Wert der religiösen Erfahrung ist also nicht nur in ihrer sinngebenden Wirkung, sondern darüber hinaus in ihrem ganzheitlichen Charakter zu sehen (vgl. Machon 2015: 188). Ganzheit bedeutet vor allem, dass der Mensch auch die unangenehmen Seiten des Lebens einschließlich seines eigenen Schattens anzunehmen bereit ist. Nur dann kann sein Einstellungsproblem als gelöst gelten. Nach Jung ist Religion eine einzigartige psychische Gegebenheit, die nicht aus etwas anderem abgeleitet werden kann, sondern im tiefsten Grund der Seele wurzelt. Es gibt also eine natürliche Veranlagung des Menschen zur Religiosität, die jedoch etwas Potentielles ist, das der Entfaltung bedarf, so dass Religion als Konkretisierung des menschlichen Entwicklungsprozesses aufgefasst werden kann. Der Mensch ist also von Natur aus religiös und „findet ohne Religion keine Erklärung seines Wesens und keinen Zugang zu seinem Geheimnis" (Machon 2015: 116). Was den Wert und die Bedeutung der religiösen Erfahrung betrifft, so erklärt Jung:

> „Religiöse Erfahrung ist absolut. Man kann darüber nicht disputieren. Man kann nur sagen, daß man niemals eine solche Erfahrung gehabt habe, und der Gegner wird sagen: «Ich

> bedaure, aber ich hatte sie.» Und damit wird die Diskussion zu Ende sein. Es ist gleichgültig, was die Welt über die religiöse Erfahrung denkt; derjenige, der sie hat, besitzt den großen Schatz einer Sache, die ihm zu einer Quelle von Leben, Sinn und Schönheit wurde und die der Welt und der Menschheit einen neuen Glanz gegeben hat. Er hat Pistis [Glauben und Vertrauen] und Frieden." (Jung 1992d: 106)

Die religiöse Erfahrung enthebt den Menschen also den Beschränkungen des Bewusstseins, zu dessen Funktionen auch die Vernunft gehört und stellt ihn auf einen extra-rationalen Standpunkt. Daher können die Inhalte dieser Erfahrung nicht mehr mit Hilfe einer rationalen Argumentation begründet werden. Kritiker werfen Jung vor, er sei antirationalistisch, „indem er die rationale Begründung von religiösen Lehren als unbedeutend ansieht und einfach ihre Andersartigkeit postuliert, die angeblich keines Beweises bedarf (Jung 1952b; Morgenhalter 1997, 244)" (Machon 2015: 170). Abgesehen von der Terminologie, die Rationalität und Rationalismus in eins setzt, ist hier anzumerken, dass der Wahrheitsgehalt von religiösen Lehren und Inhalten nur im Paradigma einer Metaphysik argumentativ bewiesen werden kann, deren axiomatische Setzungen nicht mehr zwingend begründet werden können, sondern als erste Prinzipien angenommen, d. h. geglaubt, werden müssen. Nach Jungs pragmatischer Definition bewahrheitet sich eine religiöse Erfahrung in dem Sinn und dem Wert, den diese dem Leben des Einzelnen verleiht. Er konfrontiert seine Kritiker mit folgenden Fragen:

> „Wo ist das Kriterium, welches zu sagen erlaubte, daß solch ein Leben nicht legitim, daß solch eine Erfahrung nicht gültig und solch eine Pistis bloße Illusion sei? Gibt es tatsächlich irgendeine bessere Wahrheit über die letzten Dinge als diejenige, die einem hilft zu leben?" (Jung 1992d: 106)

Da die Frage nach dem Wahrheitskriterium nicht rational auf der metaphysischen Ebene entschieden werden kann, läuft sie letztlich auf die Frage nach der Deutungshoheit hinaus. Wer hat das Recht eine letztgültige Entscheidung zu treffen? Und wer darf für wen

entscheiden? Irgendeine Autorität für alle, oder jeder nur für sich? Im Hinblick auf die letzten Dinge entpuppt sich die Wahrheitsfrage immer als Machtfrage. Diese kann aber nicht mehr mit Hilfe der reinen Vernunft theoretisch beantwortet werden, sondern nur noch mit Hilfe der praktischen Vernunft in Bezug auf die ganz konkrete und reale Lebenswirklichkeit. Dort entscheidet sich der Wert der religiösen Erfahrung in ihrer Wirkung für das Leben. Die metaphysische Wahrheitsfrage kann nicht mit Hilfe des reinen Denkens, sondern nur mit Hilfe des Wertens einer für das Leben relevanten Antwort zugeführt werden. Die rein theoretische Frage kann in unendlich vielen Spekulationen durchgespielt werden, ohne dass eine von ihnen zwingend bewiesen werden könnte. Jung hat jedoch einen praktischen Weg gefunden, um zu einer Antwort zu kommen, die im Sinne der Lebensförderlichkeit überzeugt:

> „Das ist der Grund, weshalb ich die vom Unbewußten geschaffenen Symbole sorgfältig berücksichtige. Sie sind das einzige, das imstande ist, den kritischen Geist des modernen Menschen zu überzeugen. Sie sind subjektiv überzeugend aus sehr altmodischen Gründen: Sie sind überwältigend, was eine deutsche Wiedergabe des lateinischen Wortes «convincere» ist, das «besiegen» und «überzeugen» heißt." (ebd.)

Die erkenntnistheoretische Skepsis des modernen Menschen muss jede theoretische Antwort auf die Wahrheitsfrage kritisch überprüfen. Die reine Vernunft kann keine Antwort erzwingen. Zwingend ist für den Einzelnen nur das, was seine Vernunft überwältigt. In der Überwältigung durch die Kräfte aus dem Unbewussten wird die Wahrheitsfrage durch die Überzeugungskraft der unmittelbaren Erfahrung beantwortet. Diese Art der Argumentation hat Erich Fromm zu der kritischen Bemerkung veranlasst, „daß nach Logik Jungs Geisteskrankheit ein eminent religiöses Phänomen genannt werden müßte" (Fromm 2004: 23). Nicht berücksichtigt wird bei dieser Kritik jedoch, dass das ausschlaggebende Wahrheitskriterium nicht die reine Intensität des Erlebens ist, sondern die Frage, ob sich dieses als lebensförderlich und heilsam erweist.

> „Das, was eine Neurose heilt, muß so überzeugend sein wie die Neurose; und da letztere nur allzu real ist, muß die hilfreiche Erfahrung von gleichwertiger Realität sein. Es muß eine sehr reale Illusion sein, wenn man es pessimistisch formulieren will. Aber was ist der Unterschied zwischen einer realen Illusion und einer heilenden religiösen Erfahrung? Es ist bloß ein Unterschied in Worten." (Jung 1992d: 106f.)

Ganz gleich, ob man die heilsame Erfahrung als Wahnidee oder als Illusion bezeichnet, entscheidend ist, ob sie dazu beiträgt die Lebensqualität zu verbessern und den Einzelnen befähigt, die Aufgaben des alltäglichen Lebens zu erfüllen und den Anforderungen seiner gesellschaftlichen Rollen gerecht zu werden. Wirklich ist demnach das, was wirkt (vgl. Jung 1991d: 30), und zwar im Sinne eines elementaren Heilerfolges. Gewährleisten kann eine solche Wirkung nur eine Form von Religion, in der das Numinosum als göttliches Geheimnis lebendig und erfahrbar ist. Ist dies nicht mehr der Fall, so degeneriert sie zu „religiöser Sentimentalität", die „unfähig ist, zu helfen oder irgendeine andere moralische Wirkung zu haben" (Jung 1992d: 39).

4 Jungs kritische Analyse des Christentums

Auch wenn Jung sich sehr eingehend mit fernöstlichen und indigenen Religionen beschäftigt hat, so steht doch im Fokus seines Interesses die Auseinandersetzung mit den Symbolen, Lehren, Riten, Praktiken und Institutionen des Christentums.

4.1 Kirchen- und Theologiekritik

Die Lebendigkeit der Religion gründet in einer unmittelbaren, persönlichen „inneren Erfahrung" (Jung 2012b: 411). Ihre Authentizität, Intensität und Tiefe bezieht sie aus der Begegnung mit den Bildern und Energien des kollektiven Unbewussten. Unter Religion versteht Jung demnach „eine gewisse Haltung, welche gewisse numinose Gefühle, Vorstellungen und Vorkommnisse sorgfältig und gewissenhaft berücksichtigt und überlegt" (Jung 2012c: 228). Sie „ist eine dem Menschen eigentümliche *instinktive Haltung,* deren Manifestationen sich durch die ganze Geistesgeschichte hindurch verfolgen lassen" (Jung 1991c: 288). Daraus ergibt sich eine auf individuellem Erleben basierende Einstellung und Weltanschauung, deren Überzeugungskraft sich in einer religiösen Lebensführung äußert. Den Gegensatz dazu bildet ein Glaube, dessen Inhalte und Praktiken aufgrund der Autorität von Personen bzw. Institutionen oder deren intellektueller Überzeugungsarbeit übernommen werden. Diese auf Nachahmung, Wortgläubigkeit, Konvention und Gewohnheit beruhende „Religion aus zweiter Hand" (Jung 2012c: 268), die einen Ersatz für die originäre Erfahrung darstellt, wird von Jung als „Konfession" bezeichnet. Sie wird definiert, als „eine organisierte Gemeinschaft, die kollektiv einen bestimmten Glauben oder eine bestimmte ethische Verhaltensweise bekennt" (Jung 2012c: 228). Jung räumt jedoch ein, dass der Ursprung einer jeden „Konfession" in einer Erfahrung des Numinosen liegt, die von einem Einzelnen oder von mehreren Personen gemacht worden ist (vgl. Jung 1992d: 14). Als Beispiel nennt er die Bekehrung des Paulus, dessen bewusste

Einstellung durch das Damaskuserlebnis so grundlegend verändert wurde, dass er vom Christenverfolger zum Bekenner der christlichen Botschaft wurde und diese so überzeugend verkündigte, dass er selbst Gemeinden gründen konnte. Ihre Existenz verdankt sich der Annahme des Zeugnisses der Gründerfigur auf Treu und Glauben. Dieses Vertrauen gegenüber der religiösen Erfahrung einer anderen Person bezeichnet Jung mit dem biblischen Begriff «πίστις» (vgl. ebd.). In der Geschichte der Verbreitung des Christentums spielt diese Art von Glaube und Vertrauen eine ganz wichtige Rolle, da die Bekehrung in der Regel keine persönliche religiöse Erfahrung voraussetzte, sondern auf der Annahme des Glaubenszeugnisses der Missionare beruhte.

> „Konfessionen sind kodifizierte und dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrungen. Die Inhalte der Erfahrungen sind geheiligt und in der Regel starr geworden in einem unbeugsamen, oft komplizierten Gedankengebäude. Die Ausübung und Wiedererzeugung der ursprünglichen Erfahrung sind zum Ritus und zu einer unveränderlichen Institution geworden. Dies braucht nicht notwendigerweise eine leblose Versteinerung zu bedeuten. Im Gegenteil, es kann für Jahrhunderte und für unzählige Menschen die Form religiöser Erfahrung werden, ohne daß eine vitale Notwendigkeit entsteht, sie zu ändern." (Jung 1992d: 14f.)

Für Jung steht also der religiöse Ursprung der Glaubensgemeinschaften außer Zweifel. Er räumt ihnen auch eine wichtige Bedeutung bei der Ermöglichung religiöser Erfahrung ein. Ihre institutionalisierten Lehren und Riten haben ihren primären Zweck darin, den Einzelnen zu der Quelle der Erfahrung des Numinosen zu führen. Solange dies gelingt, hat eine Konfession ihre Daseinsberechtigung. Dort aber, wo die theologischen Gedankengebäude nicht mehr verstanden werden und die rituellen Vollzüge zur reinen Gewohnheit geworden sind, so dass sie quasi nur noch mechanisch erfolgen, hat sie ihre entscheidende Bedeutung verloren. Sie ist zu einem leblosen Relikt erstarrt, das kein authentisches Erleben und damit auch „keine in die Tiefe greifende Wandlung des inneren Menschen" (Jung 1991c: 306) mehr bewirken kann. In der Konfession

kommt eine Kollektivüberzeugung zum Ausdruck, die sich als Bekenntnis an das gesellschaftliche Umfeld richtet und damit in erster Linie innerweltlich orientiert ist, „während das Wort Religion eine subjektive Beziehung zu gewissen metaphysischen, das heißt extramundanen Faktoren ausdrückt" (Jung 1991c: 285). Auch wenn der Glaube in theologischen Kreisen als religiöse Erfahrung bezeichnet wird, so ist er nach Jung „eigentlich ein sekundäres Phänomen" (Jung 1991c: 294) und „kein genügender Ersatz für die innere Erfahrung" (ebd.). Insbesondere ein unreflektierter Glaube kann dem Bekenner leicht abhandenkommen, sobald er anfängt darüber nachzudenken. Da Konfessionen öffentliche Institutionen sind, zu denen sich Menschen nicht nur aus religiösen, sondern auch aus gesellschaftlichen oder ökonomischen Gründen bekennen, gibt es in ihnen immer eine Reihe von Mitgliedern, für die religiöse Überzeugungen keine existenzielle Bedeutung haben und andere, die nur gewohnheitsmäßig dazugehören. Jung sieht den Nachteil von Konfessionen als Einrichtungen des öffentlichen Lebens darin, dass sie zwei Herren dienen, indem sie zum einen ihre Daseinsberechtigung aus der Beziehung des Menschen zu einer transzendenten Realität ableiten und andererseits aber dieser Welt und damit auch dem Staat verpflichtet sind. In den modernen technokratischen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts sieht Jung die Tendenz, dass der einzelne Mensch nur noch als statistische Größe betrachtet und zu „einer sozialen Einheit Nummer so-und-soviel" (Jung 1991c: 288) reduziert wird. Seine Daseinsberechtigung hat das Individuum nur noch als Funktion der Statistik oder des Staates, der als oberstes abstraktes Ordnungsprinzip an die Stelle Gottes tritt (vgl. Jung 1991c: 285; 287). Dem entindividualisierten und atomisierten Massenmenschen „bedeutet die Staatsräson oberstes Prinzip des Denkens und Handelns" (Jung 1991c: 286) und die völlige Unterwerfung unter die jeweils herrschende politische Agenda, die Jung als „Staatssklaverei" (Jung 1991c: 287) bezeichnet, ist für ihn „eine Art von Gottesdienst" (ebd.). In der zweiten Hälfte der 50er Jahre sah Jung insbesondere in der marxistischen Ideologie der Ostblockstaaten, von der er befürchtete, sie könnte auf den Westen übergreifen, eine massive Bedrohung der

Freiheit und Individualität. Einen wirksamen Schutz boten seiner Meinung nach weder die westlichen Demokratien mit ihrer wissenschaftlich-materialistischen Weltanschauung und der daraus folgenden „statistischen Nivellierungstendenz" (Jung 1991c: 295) noch die christlichen Konfessionen, die mit ihrem „Absolutheitsanspruch der von Menschen vertretenen civitas Dei" (Jung 1991c: 294) die Freiheit des Einzelnen vor Gott einschränkten. Nicht nur der Kommunismus, sondern auch die konfessionelle Religiosität legen größten Wert auf die Idee der Gemeinschaft. Dass der „Mensch als soziales Wesen ohne die Verbundenheit mit der Gesellschaft auf die Dauer nicht leben kann" (Jung 1991c: 287), stellt Jung in keinster Weise in Abrede. Die Sozialnatur ist jedoch nur die eine Seite der conditio humana. Die Einzigartigkeit und das daraus hervorgehende Bedürfnis nach Freiheit und Selbstbestimmung verlangen ebenfalls nach Beachtung. Die geistige und sittliche Autonomie sowie die Würde des Individuums basieren nicht auf einem Zugeständnis der Gesellschaft und entsprechenden gesetzlichen Kodifizierungen. Sie können nur in einer extramundanen Realität ihren letzten und damit tragfähigen Grund finden. Die Verankerung des Einzelmenschen in Gott gewährleistet die Erhaltung des psychischen Gleichgewichts angesichts der Überwältigung durch die Masse und verhindert das Abgleiten in die Entindividualisierung und Gleichförmigkeit.

> „Das Individuum, das nicht in Gott verankert ist, vermag der physischen und moralischen Macht der Welt auf Grund seines persönlichen Dafürhaltens keinen Widerstand zu leisten. Dazu bedarf der Mensch der Evidenz seiner inneren, transzendenten Erfahrung, welche allein ihn vor dem sonst unvermeidlichen Abgleiten in die Vermassung bewahren kann." (Jung 1991c: 287)

Die Auffassung von der Gottbedingtheit des Individuums stellt den Menschen auf einen extramundanen Standpunkt und ermöglicht innerweltliche Freiheit angesichts des Konformitätsdrucks von Seiten der Gesellschaft. Obwohl christliche Konfessionen in ihrer Theologie die Gottebenbildlichkeit, die Personalität und die

unantastbare Würde des Einzelmenschen, welche der staatlichen Ordnung als Zweck zur Verwirklichung vorgegeben sind, betonen, verlangen sie jedoch in der Praxis die Unterwerfung unter die Autorität der jeweiligen Kirche. Besonders scharf kritisiert Jung die moralische Schlussfolgerung, die Ignatius von Loyola aus einer derartigen Forderung zieht: „Der Zweck heiligt die Mittel". Mit dieser Maxime, die dann später auch auf das staatspolitische Handeln übertragen wurde, rechtfertigte der Gründer des Jesuitenordens die Lüge als Mittel zur Durchsetzung kirchlicher Ansprüche. Sowohl die Kirchen als auch der Staat „fordern unbedingte Unterwerfung im Glauben" (Jung 1991c: 294), und schränken damit die Freiheit des Einzelnen maßgeblich ein, „womit dem Individuum das Grab geschaufelt wird" (Jung 1991c: 295). Was die Zielsetzungen betrifft, so zeigt sich nach Jung ein Gegensatz zwischen Religion und Konfession, der darin besteht, dass die Konfession als „organisierte religiöse Massengemeinschaft" (Machon 2015: 190) ihre Mitglieder auf die Annahme von vorgegebenen Glaubensartikeln verpflichtet, welche sie mit ihrer Autorität verbürgt, während sich Religion auf eine persönliche Erfahrung bezieht, „welche durch die höchste Wertschätzung charakterisiert ist, ganz abgesehen davon, was ihre Inhalte sind" (Jung 1992d: 66). Konfessionen, in denen auf das Zeugnis anderer geglaubt wird und die keinen Zugang zu unmittelbarem religiösen Erleben ermöglichen, sind „für Jung nur eine Imitation einer echten religiösen Erfahrung" (Machon 2015: 184). Ihr Ziel ist es, ihre Mitglieder in einer Art infantilen Abhängigkeit zu halten. Folgerichtig unterscheidet Jung auch zwischen Erfahrungs- und Bekenntnisgemeinschaft:

> „Wirkliche Gemeinschaft ist mir nur mit denen möglich, die gleiche oder ähnliche religiöse Erfahrungen haben. Und nicht mit denen, die nur an den Buchstaben glauben und sich niemals die Mühe machten, dessen Implikationen zu verstehen und sich dem göttlichen Willen vorbehaltlos auszusetzen. Diese gebrauchen das Wort Gottes, um sich gegen den Willen Gottes zu schützen. Nichts schirmt einen besser gegen die Einsamkeit und Verlassenheit der göttlichen Erfahrung ab als die Gemeinschaft. Sie ist der beste und sicherste

> Ersatz für individuelle Verantwortung." (Jung 1956, zit. n. Machon 2015: 192)

In einem 1958 geschriebenen Brief gesteht Jung, dass der kirchliche Glaube einem großen Teil der gegenwärtigen Menschheit genügt, während ein anderer Teil das überzeugende Urerlebnis verlangt, „das «überzeugt», weil es überwältigt" (Jung 2012c: 164).

Eine kritische Haltung gegenüber der Praxis kirchlicher Gemeinschaft entwickelte Jung schon als Jugendlicher, da er seine persönliche religiöse Urerfahrung nicht innerhalb, sondern außerhalb seiner Kirchengemeinde gemacht hat. In seinem Erinnerungsbuch schreibt er, dass er eigentlich nie verstanden hat, was es mit kirchlicher Gemeinschaft auf sich hat:

> „…; denn die Leute, die aus Gewohnheit regelmäßig in die Kirche gingen, schienen mir untereinander noch weniger «Gemeinschaft» zu haben als die «Weltlichen». Diese letzteren waren allerdings weniger tugendhaft, dafür aber viel nettere Leute mit natürlichen Gefühlen, umgänglicher und fröhlicher, wärmer und herzlicher." (Jung 2007: 80)

Die aufoktroyierte Tugendhaftigkeit scheint eine authentische Emotionalität im Umgang der Menschen miteinander zu beeinträchtigen. Dennoch haben Glaubensgemeinschaften nicht nur eine soziale, sondern auch eine psychologische Funktion, auch wenn sie von Jung als Ersatz für die persönliche Erfahrung bezeichnet werden.

> „Was man gewöhnlich und im allgemeinen «Religion» nennt, ist zu einem so erstaunlichen Grade ein Ersatz, daß ich mich ernsthaft frage, ob diese Art von Religion, die ich lieber als Konfession bezeichnen möchte, nicht eine wichtige Funktion in der menschlichen Gesellschaft habe. Sie hat den offensichtlichen Zweck, *unmittelbare Erfahrung* zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein fest organisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind." (Jung 1992d: 49)

Auf der einen Seite sind Konfessionen „dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrung" (Jung 1992d: 14), deren Zweck es ist, die authentische Ursprungserfahrung im Ritus zu reproduzieren, auf der anderen Seite soll ihr Zweck darin bestehen, die

unmittelbare Erfahrung durch Dogmen und Riten zu ersetzen. Diese Paradoxie wird noch durch folgende Aussage verstärkt:

> „Es ist vielleicht nicht ganz klar, warum ich gewisse Dogmen «unmittelbare Erfahrungen» nenne, da ein Dogma in sich selbst gerade das ist, was «unmittelbare» Erfahrung ausschließt." (Jung 1992d: 52)

Um ein wenig Licht ins Dunkel dieser Widersprüche zu werfen, ist es notwendig zu klären, was Jung unter einem „Dogma" versteht. Nach katholischer Auffassung handelt es sich dabei um eine „Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche, die in der Bibel und in der Tradition der Kirche nachweislich enthalten und vom Lehramt definitiv als Offenbarungswahrheit verkündet worden ist" (Dorn / Eberts 1996). In der evangelischen Kirche wird damit ein in der Bibel enthaltener Offenbarungsinhalt bezeichnet, der als menschlich bedingte Aussage allerdings prinzipiell veränderlich und überholbar ist und nur innerhalb einer Konfession einen Anspruch auf Gültigkeit erheben kann. In den Kirchen der Reformation spricht man daher auch meist von Bekenntnissen statt von Dogmen. Jung verwendet den Begriff eher in einem allgemeineren Sinn und bezeichnet damit eine religiöse Glaubenslehre, die nach oft langen, kontroversen theologischen Reflexionen und Diskussionen auf einem Konzil als verbindliche Wahrheit definiert wurde. Diese Formulierung ist das Ergebnis der Verbindung der Aktivität des kollektiven Unbewussten mit der kritisch-reflexiven Bewusstseinstätigkeit „von vielen Geistern und vielen Jahrhunderten" (Jung 1992d: 57). Wie eine Münze, so besteht diese Prägung aus zwei Seiten. Die Rückseite des Dogmas ist „wie ein Traum, der die spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten, spiegelt" (Jung 1992d: 52). Die Verursacher dieser Aktivität sind die unanschaulichen, formgebenden Wirkfaktoren des kollektiven Unbewussten, die Jung als Archetypen bezeichnet. Sie produzieren die Symbole der „sogenannten geoffenbarten, unmittelbaren Erfahrungen der «Gnosis», wie z. B. Gott-Mensch, das Kreuz, die jungfräuliche Geburt, die Trinität, usw., …" (Jung 1992d: 52). Diese Bilder sind nicht nur im Christentum, sondern auch in anderen religiösen Traditionen auf

der ganzen Welt zu finden. Dem Christentum kommt nach Jung dennoch eine herausragende Bedeutung im Hinblick auf diese Symbole zu, da sie dort „eine Ausprägung und Sinnerfüllung erfahren haben, die sich mit anderen Religionen kaum in Vergleich setzen lassen" (Jung 1992d: 52). Archetypische Bilder können auch in psychischen Phänomenen, wie z. B. Träumen, Visionen, Trancezuständen oder Psychosen auftauchen. Mit dem Zusatz „sogenannt" kritisiert Jung die traditionell christliche Offenbarungstheologie, welche den Ursprung dieser Inhalte in einem metaphysischen Jenseits verortet. Gleichzeitig betont er, dass diese Ideen keine freien Erfindungen des menschlichen Bewusstseins sind. Auch wenn Jung die Jenseitigkeit nicht im Sinne des metaphysischen Dualismus des Mittelalters versteht, so liegt der Ursprung dieser archetypischen Bilder dennoch in einer anderen Art von Jenseits, und zwar im Sinne von jenseits des Bewusstseins. „Ehe die Menschen lernten, Gedanken zu produzieren, kamen die Gedanken zu ihnen. Sie *dachten* nicht, sondern *sie nahmen ihre geistige Funktion wahr*" (Jung 1992d: 52). Die Ideen kamen ihnen also als Einfälle aus dem kollektiven Unbewussten zu. Da das Dogma „eine irrationale Ganzheit durch sein Bild ausdrückt" (Jung 1992d: 52) und damit die Sprache des kollektiven Unbewussten verwendet, gelangte Jung zu der Schlussfolgerung: „Die Archetypen des Unbewußten sind empirisch nachweisbare Entsprechungen der religiösen Dogmen" (Jung 1972: 31). Dogmen sind der angemessene Ausdruck für die lebendigen Prozesse des Unbewussten, und zwar „in der Form des Dramas von Sünde, Buße, Opfer und Erlösung" (Jung 1992d: 53). In ihnen werden innerseelische Vorgänge adäquater erfasst als in wissenschaftlichen Theorien, da letztere „die gefühlsmäßigen Werte der Erfahrung vernachlässigen" (Jung 1992d: 52). Darüber hinaus übertreffen Dogmen wissenschaftliche Theorien auch im Hinblick auf ihre Gültigkeitsdauer. Als „unmittelbare Erfahrungen" (ebd.) enthalten Dogmen eine ganzheitliche Art von Erkenntnis, die Jung als „Gnosis" bezeichnet und die nicht auf einfache Lehren oder ihren bloßen Informationsgehalt reduziert werden kann. Neben der unmittelbaren Erfahrung des Numinosen bringen dogmatische Symbole „auch die einzigartige Geschichte und

vielfältige Entwicklung der Menschen jeder Kultur und Religion zum Ausdruck und sind so spezifisch für jede Kultur und Religion" (Machon 2015: 139). Ihre archetypischen Bilder enthalten jedoch immer einen produktiven Bedeutungsüberschuss, der von keiner zeit- und kulturbedingten Interpretation ganz ausgeschöpft werden kann. Einem Christen, der die in Ritus und Brauchtum übergegangenen dogmatischen Lehren seiner Kirche ohne zu zweifeln glaubt und nicht nur gewohnheitsmäßig, sondern mit innerer Anteilnahme praktiziert, bieten diese einen Zugang zu den energetischen Prozessen des kollektiven Unbewussten, so dass er die Wirkmacht des Numinosen erfahren kann. Für Jung sind Glaubensartikel, liturgische Praktiken und dogmatische Wahrheiten daher „nicht nur starre Zeugnisse historischer Erlebnisse, sondern verdichtete religiöse Erfahrungen, die durch Betrachtung und Nachsinnen ihre fruchtbare Wirkung freisetzen" (Machon 2015: 190). Nach Jung geschieht dies im geschützten Raum der Glaubensgemeinschaft und nicht in der einsamen Begegnung des Einzelmenschen mit dem „Feuer der göttlichen Gegenwart" (Jung 2012c: 165), das nicht nur erleuchtet, sondern auch verzehrt. Durch die Vermittlung der Kirche wird so das Individuum vor den Gefahren des unmittelbaren eigenen Erlebens, zu denen z. B. die überwältigende Inflation mit einem Archetypus gehört, wirksam geschützt. Jung betont ausdrücklich die Bedeutung von Dogma und Ritual als „*Methoden geistiger Hygiene*" (Jung 1992d: 50):

> „Wenn der Patient ein praktizierender Katholik ist, rate ich ihm ohne Ausnahme, zu beichten und zu kommunizieren, um sich vor der unmittelbaren Erfahrung zu schützen, die leicht zuviel für ihn werden könnte. Mit Protestanten ist es gewöhnlich nicht so leicht, weil Dogma und Ritual so blaß und schwach geworden sind, daß sie ihre Wirksamkeit in hohem Grade verloren haben." (Jung 1992d: 50)

Entscheidend für die Wirksamkeit der Inhalte und Formen institutionalisierter Religion ist für Jung die Einstellung und Motivation, sie als existenziell bedeutsam anzuerkennen und zu leben, was in theologischer Terminologie als „Glaube" bezeichnet wird.

> „Die Religion ist ein «geoffenbarter» *Heilsweg*. Ihre Anschauungen sind Produkte eines vorbewußten Wissens, das sich immer und überall in Symbolen ausdrückt. Wenn auch unser Verstand sie nicht erfaßt, so wirken sie doch, weil unser Unbewußtes sie als Ausdrücke universaler psychischer Tatbestände anerkennt. Darum genügt der Glaube – wo er vorhanden ist. Jede Erweiterung und Verstärkung des rationalen Bewußtseins führt uns weiter weg von den Quellen der Symbole. Durch seine Übermacht wird das Verständnis der letzteren verhindert." (Jung 1988i: 213)

Wenn der Verfasser das Wort „Heilsweg" betont, dann meint er damit nicht nur ein jenseitiges Heil in der kommenden Welt, sondern vor allem das konkrete, ganzheitliche Heilwerden an Leib und Seele.

Jung erwähnt auch noch die Möglichkeit, dass Klienten durch einen „wissenschaftlichen" Glauben oder eine Theorie vor den Risiken einer unmittelbaren Begegnung mit dem Numinosen geschützt werden könnten, gibt aber zu bedenken, dass ihr Schutz nicht so wirksam sei wie der durch den geoffenbarten Heilsweg einer Religion, da eine Theorie ein rein rationales Bewusstseinsprodukt ist und nichts weiter leisten kann, „als etwas Lebendiges durch abstrakte Begriffe" (Jung 1992d: 53) darzustellen.

Jungs Analyse und Kritik institutionalisierter Formen von Religion und deren Glaubenslehren und -praktiken ist differenziert und seine Terminologie nicht immer klar und eindeutig. Auf der einen Seite schätzt und respektiert er sie als Produkte einer religiösen Urerfahrung, die auch heute noch als Wege zur Sinnfindung geeignet sind und Menschen zu den Quellen des lebendigen Wassers führen können. Andererseits wusste er jedoch aus seiner psychologischen Praxis, dass auch viele Kirchenmitglieder nicht mehr in der Lage waren, den Glaubensakt innerlich zu vollziehen. Schon Mitte der 1950er Jahre stellte der Psychiater fest, dass es vor allem für die jüngere Generation schwierig geworden war, an den traditionellen mythischen Glaubensvorstellungen der offiziellen Kirchenlehre festzuhalten. In früheren Zeiten fiel es den Menschen viel leichter

die Inhalte christlicher Dogmen zu glauben, ja sie sogar nicht nur symbolisch, sondern auch wörtlich zu verstehen, da sie nicht in einem so eklatanten Widerspruch zu ihrem Naturbild standen, das ebenfalls oft noch mythisch geprägt war. Für die unter dem „Einfluss des Wissenschaftsrationalismus“ (Jung 2012c: 229) stehenden Christen des 20. Jahrhunderts bestimmen die Erkenntnisse und Mythologeme der Naturwissenschaften das Selbst- und Weltverständnis. Es fällt ihnen zunehmend schwerer die christlichen Mythen von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung durch das Leiden, Sterben und die Auferstehung des Gottessohnes in diesem modernen Paradigma zu verorten. Für diejenigen, die nur noch in naturwissenschaftlichen Kategorien denken, bedeutet das Glaubenwollen oft ein unzumutbares sacrificium intellectus. Viele von ihnen sind der „unverhältnismäßigen Anstrengung des Glaubenmüssens müde geworden, weil das Glaubensobjekt nicht mehr natürlicherweise überzeugt“ (Jung 2012c: 229). In Bezug auf die Berechtigung des christlichen Glaubens in der modernen Welt legt Jung ein klares Bekenntnis ab:

> „Ich gehe aus von einem positiven Christentum, das ebenso katholisch wie protestantisch ist, und ich bemühe mich, in wissenschaftlich verantwortlicher Weise jene empirisch fassbaren Tatsachen aufzuzeigen, welche die Berechtigung des christlichen und speziell des katholischen Dogmas zum mindesten wahrscheinlich machen und auf alle Fälle geeignet sind, auch dem wissenschaftlichen Menschen einen Zugang zum Verständnis zu eröffnen.“ (Jung 2012a: 433)

Für die meisten Glaubensmüden führt der Weg zu den Inhalten des Unbewussten jedoch nicht mehr über die Lehren und Riten der christlichen Konfessionen. Trotz der hohen Wertschätzung der in der kirchlichen Dogmatik verankerten christlichen Symbole steht für Jung fest, dass für den modernen Sinnsucher die eigene persönliche Erfahrung überzeugender ist als die beste Tradition:

> „Ein Dogma ist immer das Resultat und die Frucht von vielen Geistern und vielen Jahrhunderten. Es ist gereinigt von allem Bizarren, von allem Unzulänglichen und Störenden der individuellen Erfahrung. Aber trotz alledem ist die individuelle

> Erfahrung, gerade in ihrer Armseligkeit, unmittelbares Leben, sie ist das warme rote Blut, das heute pulsiert. Sie ist für einen Wahrheitssucher überzeugender als die beste Tradition. Unmittelbares Leben aber ist immer individuell, denn das Individuum ist der Lebensträger." (Jung 1992d: 57)

Angesichts dieser Sachlage kann Machons zusammenfassender Kommentar (2015: 231) zu Jungs Einstellung gegenüber christlichen Dogmen nicht unwidersprochen hingenommen werden:

> „*Die Verbindung der Dogmen mit den religiösen Erfahrungen* dürfte einer der bedeutendsten, allerdings selten berücksichtigten Thesen Jungs sein, die der verbreiteten Meinung vieler Autoren widerspricht, er lehne die traditionellen religiösen Formen schlichtweg ab. Für ihn sind Dogmen die Quintessenz der Religion. Dadurch wird auch nochmals Jungs Aufmerksamkeit, die er dem Christentum widmet, verständlich: Für ihn hat der Gläubige in den christlichen Dogmen Zugang zu den lebendigen Prozessen des kollektiven Unbewussten und kann ihre Macht erfahren. Dies bedeutet aber weiter, *dass Jungs Interesse am Christentum keineswegs nur praktischer Natur ist, sondern dass auch seine wesentlichen Glaubenslehren für ihn von Bedeutung sind*."

Der Verfasser suggeriert im ersten Satz, dass die Verbindung, die Jung zwischen Dogmen und religiöser Erfahrung herstellt, quasi Machons eigene Entdeckung sei und führt als Beleg die weit verbreitete Meinung vieler Autoren an, ohne jedoch einen einzigen zu referenzieren. Wie der Terminus „Quintessenz der Religion" zu verstehen ist, bleibt ebenfalls unklar, da die diesbezügliche Behauptung weder durch ein Zitat Jungs belegt noch durch einen Kontext verdeutlicht wird. In „Die Autonomie des Unbewußten" (1992d: 29) bezieht sich Jung auf die historische Entwicklung im Protestantismus, die dazu führte, dass in den Kirchen der Reformation die „dogmatische Schranke niedergerissen" und „der Ritus die Autorität seiner Wirksamkeit verloren hatte" (ebd.). Dieser Verlust führte dazu, dass die Gläubigen auch nicht mehr wirkungsvoll durch Dogma und Ritus vor der unmittelbaren religiösen Erfahrung geschützt waren.

Diese Schutzfunktion einer institutionalisierten Religion, die darin besteht, „unmittelbare Erfahrung zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein fest organisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind“ (Jung 1992d: 49), ist der Grund dafür, weshalb Jung die Bezeichnung „Konfession“ in diesem Zusammenhang bevorzugt. Den durch die Schutz und Orientierungsfunktion einer organisierten Religion gewährleisteten Ersatz für die persönliche Erfahrung bezeichnet Jung als „die unvergleichliche Quintessenz sowohl der christlichen als auch der heidnischen religiösen Erfahrung“ (Jung 1992d: 29), die sich im eingehegten Schutzraum der jeweiligen Gemeinschaft ereignet.

Die zweite Funktion einer „Konfession“, welche darin besteht, dass „der Gläubige in den christlichen Dogmen Zugang zu den lebendigen Prozessen des Unbewußten“ (ebd.) erfahren kann, wird als apodiktische Behauptung formuliert, ohne dass die von Jung vorgenommenen und oben ausgeführten Differenzierungen und Einschränkungen im Hinblick auf die Bedingungen dieser Möglichkeit erläutert werden. Ob die wesentlichen christlichen Glaubenslehren eine metaphysische, existenzielle oder wissenschaftliche Bedeutung für Jung haben, bleibt ebenfalls ungeklärt. Die oben gemachten Ausführungen lassen jedoch den Schluss zu, dass Jung sich deshalb für christliche Dogmen interessiert, da sie in ihrem Kern Symbole enthalten, die ihren Ursprung in den Archetypen des kollektiven Unbewussten haben. Dadurch, dass er diese analysiert und mit ähnlichem Material aus anderen Religionen, aus Träumen, Visionen und aus psychotischen Fantasien vergleicht, kann Jung zu Erkenntnissen über die Beschaffenheit der Tiefenschichten der Seele gelangen.

Was Jungs Einstellung zu den einzelnen Konfessionen betrifft, so ist zunächst festzuhalten, dass er persönlich „von einem positiven Christentum, das ebenso katholisch wie protestantisch ist“ (Jung 2012a: 433), ausgeht, obwohl er sich vor allem in seinen Briefen „vom weltlichen Standpunkt aus gesehen“ (ebd.: 177) als Protestant identifiziert. Als seine Aufgabe betrachtet er es jedoch nicht, das

Existenzrecht der einen oder anderen Konfession zu verteidigen oder zu bestreiten. Ihm geht es vorrangig darum, die Berechtigung der „Existenz der religiösen Idee überhaupt" (ebd.: 176) wissenschaftlich zu begründen. Konfessionelle Unterschiede spielen dabei keine besonders große Rolle (vgl. ebd.). Gerade deshalb sieht er im abendländischen Schisma die neurotische Situation des Christen auch bis in seine Zeit hinein begründet: „der Christ an sich ist gespalten" (Jung 2012a: 491). Von dieser Spaltung sind nicht nur die Kirchen als Körperschaften, sondern auch ihre Mitglieder als Einzelne betroffen. In den dogmatischen Streitigkeiten der Kirchen untereinander und einer damit einhergehenden Verfestigung der konfessionellen Standpunkte erblickt er die Gefahr, dass das Christentum mit der Einigkeit auch seine geistige und moralische Autorität verliert. „Der tertius gaudens dieses Hausstreits ist der Antichrist" (Jung 2012a: 431), den Jung im Sowjetkommunismus ausmacht, dessen atheistische und materialistische Ideologie in den 1950er Jahren auch in westlichen Staaten immer mehr Anhänger fand. Aus diesem Grunde ist er als Christ darum bemüht, in seiner Person Katholizismus und Protestantismus zu vereinigen. Verärgert ist Jung vor allem über die rechthaberischen Zeitgenossen in beiden Kirchen, die ihm dieses Bestreben als Gesinnungsmangel zum Vorwurf machen (vgl. Jung 2012b: 291). Ihnen gilt folgender Appell:

> „Laßt uns Tatsachen, auf die sich alle einigen können, suchen gehen, denn Meinungen, die sich zu totalen Wahrheiten ausgewachsen haben, sind die Quellen nie endenwollenden Streites." (Jung 2012a: 431)

Eine besondere Errungenschaft des christlich-abendländischen Geistes ist für Jung die aus der Gottebenbildlichkeit abgeleitete Idee der Personwürde, welche das Fundament darstellt, auf dem die Freiheit des Individuums und die unveräußerlichen Menschenrechte aufgebaut sind. Besonderen Wert legt er dabei auf die historische Tatsache, „daß sich die Zentralidee Christus als ein Ordnungsfaktor von vielhunderjähriger Dauer erwiesen hat" (Jung 1992b: 194). Dieses Erbe ist nach Jung nicht nur durch das marxistisch-leninistische Menschenbild bedroht, sondern auch durch die Kirchen selbst. Auf

der einen Seite betonen ihre Vertreter die Bedeutung der Menschenwürde und die Verantwortung des Einzelmenschen in ihrer Verkündigung, auf der anderen Seite lassen sie jedoch die Individualität des Einzelnen nur insofern gelten, „als sie sich zum jeweiligen Dogma bekennt, mit anderen Worten sich einer kollektiven Kategorie unterwirft“ (Jung 1991c: 299). In der Theorie ist also der Mensch als Einzelperson das Fundament der kirchlichen Sozialethik, in der Praxis jedoch „wird der Wille zur Individualität als ein egoistischer Eigensinn verstanden“ (ebd.), den der Einzelne überwinden und sich den Auffassungen und der Autorität der kirchlichen Gemeinschaft unterordnen soll. Jung kritisiert, dass die Kirchen ihrer eigentlichen Aufgabe, „dem Einzelmenschen – concedente Deo – zur Metanoia, das heißt zur Wiedergeburt im Geiste zu verhelfen“ (Jung 1991c: 305), nicht gerecht werden können, weil sie sich zu sehr darauf fokussieren, den Einzelnen mit Hilfe von Massensuggestion und Massenversammlungen in einer sozialen Organisation zu integrieren „und ihn damit in einen Zustand verminderter Zurechnungsfähigkeit zu versetzen, wo er doch eben gerade aus der dumpfen, sozusagen bewußtlosen Masse als derjenige, um den es sich in Wirklichkeit handelt, herausgehoben und ihm bewußt gemacht werden sollte, daß die Rettung der Welt in der Rettung seiner eigenen Seele besteht“ (Jung 1991c: 305). Der Vorwurf, der darauf hinausläuft, dass die Kirchen einen Personalismus predigen und einen Kollektivismus praktizieren, wiegt deshalb so schwer, weil sie damit gegen den Kern des christologischen Dogmas verstoßen:

> „…, so darf nicht übersehen werden, daß im Unterschied zu anderen Religionen gerade das Christentum ein Symbol lehrt, das die individuelle Lebensführung eines Menschen und Menschensohnes zum Inhalt hat und diesen Individuationsvorgang sogar als Inkarnation und Offenbarung Gottes selber auffasst. Damit fällt der Selbstwerdung des Menschen eine Bedeutung zu, deren Tragweite wohl noch kaum richtig eingeschätzt worden ist.“ (Jung 1991c: 300)

Anstatt den Geist ihrer eigenen Gemeinschaft zu zelebrieren, sollten die Kirchen dem Einzelnen zur persönlichen Begegnung mit

Gott verhelfen. Darin sieht Jung ihre eigentliche Daseinsberechtigung, die sie leider nur ungenügend erfüllen:

> „Zu vieles Äußere eben verstellt der unmittelbaren inneren Erfahrung den Weg. Wäre die Selbständigkeit des Individuums nicht die geheime Sehnsucht der Vielen, so hätte dieses kaum eine Möglichkeit, die kollektive Unterdrückung geistig und moralisch zu überleben." (Jung 1991c: 300)

In seinen Schriften setzt er sich kritisch und konstruktiv mit den Stärken und Schwächen sowohl des Katholizismus als auch des Protestantismus auseinander. Er führt diesen Diskurs aus der Perspektive der Analytischen Psychologie als empirisch arbeitender Wissenschaftler, der sich selbst dem Standpunkt des Christentums – so wie er es versteht – verpflichtet weiß. Im Folgenden sollen die zentralen Aspekte seiner Konfessions- und Theologiekritik schlaglichtartig beleuchtet werden.

Aufgewachsen als Sohn eines evangelisch-reformierten Pfarrers verbringt Jung seine Kindheit und Jugendzeit in einem geschlossenen, konfessionell geprägten Milieu. Wie er in seinem Erinnerungsbuch zutreffend bemerkt, ist das familiäre Umfeld „in hohem Maße vom *Zeitgeist* geprägt, der an sich den meisten unbewußt ist" (Jung 2007: 95). Dieser war in der Schweiz im letzten Quartal des 19. Jahrhunderts im Hinblick auf die Einstellung gegenüber anderen Konfessionen noch stark von Berührungsängsten, Feindseligkeit und Konkurrenzdenken geprägt. Eine entsprechende Atmosphäre zeigt sich auch in den Kindheitserinnerungen des Psychologen, der diesbezüglich folgende Erklärung gibt:

> „Kinder reagieren weniger auf das, was Erwachsene sagen, als auf die Imponderabilien der umgebenden Atmosphäre. An diese paßt sich das Kind unbewußt an, d. h. es entstehen in ihm Korrelationen kompensatorischer Natur. Die eigentümlichen «religiösen» Vorstellungen, die mich in frühester Kindheit schon befielen, sind spontan entstandene Gebilde, die als Reaktionen auf meine elterliche Umgebung zu verstehen sind." (Jung 2007: 95)

Zu diesen zählen auch die Vorstellungen von der katholischen Kirche, die der Verfasser in seiner Kindheit und Jugend entwickelte und deren emotionale Wirkungen einen Komplex bildeten, mit dessen Verarbeitung Jung Zeit seines Lebens beschäftigt war. Das erste Erlebnis dieser Art hatte er mit drei oder vier Jahren, als er an einem heißen Sommertag vor dem Haus im Sand spielte und „eine Gestalt mit breitem Hut und langem schwarzem Gewand vom Wald herunter kommen" (Jung 2007: 17) sah. Da sich sein Vater mit seinen Amtskollegen kurz zuvor in ärgerlichem und ängstlichem Gefühlston über die „Umtriebe der «Jesuiten»" (ebd.) in ihrer Gegend unterhalten hatte, hielt der Knabe den seltsamen, in Frauenkleider gewandeten Mann für einen Jesuiten. Aus dem Gespräch seines Vaters schloss er, dass Jesuiten sogar für Erwachsene „etwas besonders Gefährliches" (ebd.) sein mussten. Der herannahende Kleriker versetzte dem Kind einen derart panischen Schrecken, dass es ins Haus rannte und sich in einer dunklen Ecke auf dem Dachboden versteckte. Seine Angst war so stark, dass es sich auch in den nächsten Tagen nicht traute, das Haus zu verlassen und wieder auf der Straße zu spielen. Im Rückblick stuft Jung diese Erfahrung als sein erstes bewusstes Trauma ein (vgl. ebd.). Fast schon beschwichtigend schließt der reflektierende Autor dieses Erlebnis mit den Worten ab: „Später wurde es mir natürlich klar, daß die schwarze Figur ein sehr harmloser katholischer Priester gewesen war" (Jung 2007: 18). Wie der Kommentar zur nächsten Episode eindrücklich zeigt, sollten jedoch noch Jahrzehnte vergehen, bevor sich diese Einsicht endgültig durchsetzen konnte.

Im Alter von sechs Jahren machte Jung mit seinen Eltern einen Ausflug in die nähere Umgebung. Als sie an einer Kirche vorbeikamen, sagte seine Mutter: „Das ist eine katholische Kirche" (Jung 2007: 23). Von Neugier und Angst gleichermaßen getrieben, lief der Knabe durch die offene Tür, um sich den Innenraum anzuschauen. Vor lauter Aufregung stolperte er über eine Stufe und schlug sich das Kinn auf, so dass es stark blutete. Durch sein Geschrei zog er die Aufmerksamkeit der Kirchgänger auf sich, wofür er sich im

Nachhinein sehr schämte. Rückblickend erläutert der Autor die Wirkung dieses Erlebnisses folgendermaßen:

> „Jahrelang konnte ich keine katholische Kirche mehr betreten ohne geheime Angst vor Blut, Hinfallen und Jesuiten. Das war der Ton oder die Atmosphäre, von der sie umwittert war. Aber immer hat sie mich fasziniert. Die Nähe eines katholischen Priesters war womöglich noch unbehaglicher. Erst in meinen Dreißigerjahren, als ich den Stephansdom in Wien betrat, konnte ich die Mater Ecclesia ohne Beschwernis fühlen." (Jung 2007: 23)

Im Laufe der Jahre schien sich die Macht des Kindheitstraumas zu legen. Als Jung mit vierzehn Jahren einen Kuraufenthalt antrat, der seinen allgemeinen Gesundheitszustand verbessern sollte, war er im Haus eines katholischen Pfarrers einquartiert. Offensichtlich hatten sich mittlerweile die Beziehungen zwischen den Geistlichen aus verschiedenen Konfessionen verbessert, auch wenn die finanziellen Verhältnisse im Hause Jung wohl ein Übriges zur Wahl dieser Unterbringungsmöglichkeit beigetragen haben. Die direkte Konfrontation mit einer Angstquelle aus Kindertagen war für den Gymnasiasten „ein unheimliches und zugleich faszinierendes Abenteuer" (Jung 2007: 81). Was den Priester betrifft, so macht der Autobiograph keine weiteren Angaben, da dieser so beschäftigt war, dass er ihn kaum zu Gesicht bekam. Seine Haushälterin charakterisiert er als „eine zwar etwas kurz angebundene, aber im übrigen keineswegs beunruhigende Persönlichkeit" (ebd.). Offensichtlich trug dieser Kuraufenthalt nicht nur zur Verbesserung der physischen Gesundheit, sondern auch zum Abbau von konfessionell bedingten Vorurteilen bei. Wie das Resümee zeigt, hatte die Nähe eines katholischen Geistlichen doch einiges von ihrer Gefährlichkeit verloren: „Es ereigneten sich keine bedrohlichen Dinge" (ebd.).

Im Zuge seiner therapeutischen Tätigkeit sowie eines intensiven persönlichen Austauschs mit Priestern und Theologen (z. B. Hugo Rahner SJ und Victor White) über die religiösen Implikationen seiner Forschungsarbeit entwickelte Jung eine grundsätzlich positive Einstellung gegenüber der katholischen Kirche. Erfreut war er vor

allem über die relativ große Anzahl katholischer Publikationen, die sich mit seiner Psychologie beschäftigen. Er gestand ein, dass er „nie so viel Anerkennung und Verständnis von theologischer Seite erwartet" (Jung 2012a: 472) hätte.

Der Katholik ist seiner Meinung nach „im Vollbesitz einer wirklichen Kollektivreligion" (Jung 2012b: 211), die auf zwei Beinen steht: das eine ist der Glaube an die biblische Offenbarung und das andere ist die kirchliche Tradition, die aus den Dogmen und dem daraus abgeleiteten Ritus und Brauchtum besteht (vgl. ebd.: 328). Gegenüber Kritikern, die der katholischen Kirche rituelle und dogmatische Starrheit vorwerfen, betont Jung, dass sowohl die Dogmen als auch die Riten prinzipiell entwicklungsfähig und daher veränderbar seien (vgl. Jung 1992d: 15). Für die „Erbin und Fortbildnerin des historischen Christentums" (ebd.: 252) beruht die Möglichkeit der Weiterentwicklung von Dogma und Ritus auf der Einwirkung des Heiligen Geistes, der die Gläubigen auf ihrem Weg durch die Geschichte begleitet und ihnen beisteht.

> „Indessen sind alle Veränderungen und Entwicklungen bestimmt, durch den Rahmen der ursprünglich erfahrenen Tatsachen, wodurch eine besondere Art von dogmatischem Inhalt und von Gefühlswert gesetzt wird." (Jung 1992d: 15)

Aufgrund ihrer Ausrichtung an Tradition und Historie besteht die unschätzbare Leistung der kath. Kirche für die gesamte Menschheit in der „Kodifikation von Erinnerungen" (Jung 2012a: 421) und der „Konservierung soviel antiken Heidentums" (ebd.). Für Jung ist sie „die *christliche* Kirche par excellence" (ebd.), so dass er das lateinische Diktum, mit dem sie ihren weltumfassenden Anspruch zum Ausdruck bringt, voll anerkennt: „Ecclesia semper catholica aut nihil" (Jung 2012a: 491). Ihren mütterlichen Charakter erweist sie nicht nur „indem sie den aus ihrer Matrix wachsenden Baum sich nach dem ihm eigentümlichen Gesetz entwickeln lässt" (Jung 1992a: 303), sondern auch in „der «cura animarum» (Seelsorge)" (Jung 1991c: 302) für die Gläubigen. In einem Seminarvortrag, den Jung am 5. April 1939 in der „Guild of Pastoral Psychology" in London hielt, bezieht er sich auf amerikanische Statistiken, die belegen, dass sich

im Vergleich zu Protestanten und Juden bei praktizierenden Katholiken „die geringste Anzahl von Komplexmerkmalen“ (Jung 1981e: 291) zeigten. Vor einem hauptsächlich aus hochrangigen anglikanischen Geistlichen bestehenden Publikum, dem er ausdrücklich versichert, dass er „keine feindliche Einstellung dem Klerus gegenüber“ (Jung 1981e: 290) hege, gibt der Analytiker eine umfassende Erklärung dieser Befunde ab. Zunächst bestätigt er die Untersuchungsergebnisse mit den Beobachtungen aus seiner eigenen therapeutischen Praxis. In seiner bis dahin vierzigjährigen Tätigkeit als Psychiater hat er insgesamt „nicht mehr als sechs praktizierende Katholiken“ (Jung 1981e: 289) gehabt, woraus er zwei Schlüsse zieht:

(1) Praktizierende Katholiken sind weniger stark von Neurosen bedroht als Nicht-Katholiken.
(2) Bei psychischen Problemen wenden sich praktizierende Katholiken eher an einen Priester als an einen Arzt.

Letztere Schlussfolgerung konnte Jung durch eine von seinen Mitarbeitern durchgeführte Befragung in der Schweiz statistisch erhärten. Wichtig ist es Jung in diesem Zusammenhang zu betonen, dass die bloß nominelle Zugehörigkeit zur katholischen Kirche hier nicht als Kriterium zählt, sondern nur die tatsächliche Gläubigkeit und die daraus resultierende religiöse Lebenspraxis. Zur Erklärung der konstatierten Sachverhalte erläutert er zwei Faktoren: die Beichte und die Heilige Messe.

Das Beichtgespräch zwischen dem Gläubigen und einem Priester, das unter der Voraussetzung echter Reue und wahrhaftigen Vorsatzes die sakramentale Lossprechung von den Sünden zur Folge hat, ist ein Alleinstellungsmerkmal der kath. Kirche. In den Kirchen der Reformation wurde dieses Sakrament abgeschafft, da der Einzelne keinen Vermittler zwischen sich und Gott mehr braucht. Über den sakramentalen Aspekt der Sündenvergebung hinaus beinhaltet diese Institution auch eine besondere Art von Seelenführung, die vor allem in Ordensgemeinschaften intensiv gepflegt wurde. Schon zu Jungs Zeiten hatten viele Beichtväter eine Zusatzausbildung in Psychotherapie. Über die Behandlung von kath. Patienten konnte

sich Jung von der Kompetenz dieser „directeurs de conscience“ (vgl. Jung 1981e: 291) überzeugen, so dass er zu folgendem Urteil kam:

> „Diese geistlichen Führer verfügen über ein ungewöhnliches Maß an Erfahrung und Schulung in dieser Arbeit, und ich habe oft über die Weisheit gestaunt, mit der Jesuiten und andere katholische Priester ihre Patienten beraten.“ (Jung 1981e: 291)

In dem Maße, in dem das Sakrament der Buße als wirksam und lebensförderlich empfunden wird, erklärt es, warum Katholiken mit ihren psychischen Problemen lieber zum Priester als zum weltlichen Therapeuten gehen (vgl. ebd.). Eine hinreichende Erklärung für die besondere psychische Resilienz praktizierender Kirchgänger gegenüber der Anfälligkeit für Neurosen bietet es jedoch nicht. Diese ergibt sich erst in Kombination mit der regelmäßigen Teilnahme am Ritus der Messfeier. In ihr sieht Jung das „wichtigste Mysterium der katholischen Kirche“ (Jung 1992b: 171). Es beinhaltet ein lebendiges „mysterium tremendum“, „und das ist es, was wirkt“ (Jung 1981e: 292). In seiner eingehenden Untersuchung des Ritus der Tridentinischen Messe (Jung 1992b: 111-198), zeigt der Psychoanalytiker, dass dieses Mysterium tief „in die menschliche Geistesgeschichte hinunterreicht“ (Jung 1981e: 292), und zwar bis weit in die vorchristliche Zeit hinein. Er erkennt Parallelen zum Kult des Mithras (vgl. ebd.) und erstellt einen tabellarischen Vergleich der Grundgedanken der Messe mit den Inhalten der Zosimos-Visionen (Jung 1992b: 168-171). Mit seiner Untersuchung des Messopfers möchte er darlegen, dass die katholische Liturgie „auch auf psychischen Bedingungen beruht, die tief in der menschlichen Seele verwurzelt sind“ (Jung 1992b: 171). In diesem Ritual bringt der Mensch seine fundamentalsten psychologischen Voraussetzungen zum Ausdruck.

> „Und das Ritual ist die kultische Darbietung dieser psychologischen Grundtatsachen. Das erklärt, warum man am Ritual nichts ändern sollte. Ein Ritual muß traditionsgemäß ausgeführt werden, und wenn man das winzigste Detail dran verändert, macht man einen Fehler. Man darf seinem Verstand nicht erlauben, damit herumzuspielen.“ (Jung 1981e: 293)

Somit erfüllt die Messfeier das Bedürfnis nach „festen und unverrückbaren Vorstellungen und Formen" (Jung 2012a: 489), was nach Jung ein Kriterium echter Religiosität ist.

Zu Jungs Lebzeiten war diese fast schon magisch anmutende Idee der Unveränderlichkeit des Ritus noch fester Bestandteil der offiziellen katholischen Lehre. Diese Auffassung hat sich jedoch im Zuge der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) entscheidend verändert. In der Konstitution „Sacrosanctum Concilium" (1963) wurde der Tridentinische Ritus abgeschafft und durch eine dem neuen Kirchenverständnis entsprechende Liturgie ersetzt. Jungs Aussagen über das Kernstück der Eucharistiefeier, der Wandlung, haben jedoch dadurch nichts an Gültigkeit verloren:

> „Die Messe bezweckt eine «participation mystique» respektive Identität von Priester und Gemeinde mit Christus, d. h. einerseits eine Angleichung der Seele an Christus und andererseits eine Verinnerlichung der Christusgestalt in der Seele. Es ist eine Wandlung des Gottes und der Seele zugleich, indem sich in der Messe das ganze Drama der Inkarnation wenigstens andeutungsweise wiederholt." (Jung 1992b: 176)

Mit der Christusgestalt meint Jung nicht etwa die Person des historischen Jesus von Nazareth, sondern eine archetypische, „den gewöhnlichen Menschen überragende und umfassende Ganzheit" (Jung 1992b: 176), für die er den Begriff des „Selbst" gewählt hat, welches „der bewußtseinstranszendenten totalen Persönlichkeit entspricht" (ebd.). Im Mysterium der Eucharistie wird die Seele des real existierenden Gläubigen, der immer nur über einen Teil seiner selbst verfügt, in ihre durch Christus ausgedrückte Ganzheit verwandelt. Deshalb bezeichnet Jung die Messfeier auch „als *Ritus des Individuationsprozesses*" (Jung 1992b: 176). Da die Verwirklichung der Ganzheit als Vereinigung von Bewusstsein und Unbewusstem das Ziel der Persönlichkeitsentwicklung ist, schreibt er einer wohlzelebrierten Messe eine starke psychologische Wirkung zu, vor allem dann, „wenn man dem Sinn ihrer Zeremonien folgen kann" (Jung 2012b: 440). Da sich also das therapeutische Ziel der Analytischen Psychologie mit dem Ziel der religiösen Praxis der

katholischen Kirche überschneidet und sich ihre sakramentalen Mysterien als therapeutisch wirksame Mittel erwiesen haben, hat es Jung immer als seine Pflicht betrachtet, Katholiken, die zu ihm in Behandlung kamen, „wieder in den Schoß der Kirche zurückzuführen, wohin sie gehören" (Jung 2012a: 246f.). Nicht ganz ohne Stolz erklärte Jung vor der oben erwähnten Versammlung englischer Geistlicher, dass er vom Papst persönlich einen privaten Segen dafür erteilt bekommen hatte, dass er prominente Katholiken zur Rückkehr in die Kirche motivieren konnte, indem er ihnen „die richtige Art zu beichten beigebracht" (Jung 1981e: 294) hatte.

Gläubige, praktizierende katholische Christen haben nach Jung etwas, was vielen modernen Zeitgenossen abgeht, ein „rituelles symbolisches Leben" (Jung 1981e: 297). Ein solches ist allerdings für die psychische Gesundheit unabdingbar, weil die Menschen ansonsten in „diesem schrecklichen, zermürbenden, banalen Leben, wo sie «nichts als» sind" (Jung 1981e: 296) untergehen. Nur das symbolische Leben entspricht den alltäglichen Bedürfnissen der Seele, schenkt dem Menschen inneren Frieden und gibt dem Leben einen tieferen Sinn. Alles andere womit wir diese Bedürfnisse zu befriedigen glauben – Karriere, Erfolg, Geld, Macht, etc. – bleibt vergebens und stürzt uns nur in die Verzweiflung des existenziellen Vakuums.

> „Das ist das Geheimnis der katholischen Kirche: daß sie einen bis zu einem gewissen Grade immer noch ein sinnvolles Dasein führen läßt. Wenn man zum Beispiel, täglich das Opfer mit ansehen kann, wenn man an seiner Substanz teilhaben kann, dann ist man mit der Gottheit erfüllt, und man wiederholt jeden Tag das ewige Opfer Christi." (Jung 1981e: 298).

Die Kirche bietet den Gläubigen nicht nur ein systematisch in sich stimmiges Symbolsystem, sondern darüber hinaus mit dem Dogma der Unfehlbarkeit eine größtmögliche Gewissheit. Nach Jung darf sie ihren Absolutheitsanspruch auch nicht aufgeben, da ansonsten nicht nur dem Zweifel, sondern auch der Neurose Tür und Tor geöffnet wäre (Jung 1981e: 307). An anderer Stelle kritisiert er jedoch

den aus diesem Anspruch hervorgehenden Machtwillen der Kirche, indem er fast schon sarkastisch bemerkt:

> „Was wäre das für ein ungeheures Unglück für die katholische Kirche, wenn sich alle Religionen versöhnen ließen in einer wahrhaft universalen Ecclesia Spiritualis! Dann hätte ja Père X. nicht mehr allein recht!" (Jung 2012b: 504)

Obwohl er der katholischen Kirche zugesteht, dass sie mit Hilfe ihrer Sakramente, ihrer Dogmen und ihrer Riten in der Lage ist, seelisches Leiden abzuwenden oder zu heilen, kritisiert er, dass sie in ihrer Organisationsform „eine absolute Verweltlichung ist, die mit der Intention des Stifters der christlichen Religion gewiß nicht das geringste zu tun hat" (Jung 2012a: 176f.). Anders als andere Protestanten sieht er in diesem Faktum jedoch keinen Grund zu einer religiösen Delegitimierung gegeben, da er davon ausgeht, dass die historische Entwicklung durchaus als Teil des göttlichen Heilsplanes betrachtet werden kann (vgl. Jung 2012a: 177). Jung ist davon überzeugt, dass sich das Christentum entwickeln muss, wenn es lebendig bleiben soll. In jedem Zeitalter muss es neu interpretiert werden, damit es nicht im Traditionalismus erstickt. „Das Fundament allerdings bleibt ewig dasselbe; nämlich die seelischen Grundtatsachen" (Jung 2012b: 349).

Erst wenn sich katholische Klienten nicht mehr auf die Gnadenmittel der Kirche einlassen wollten oder konnten, womit sie sich nach Jungs Verständnis automatisch außerhalb der Kirche gestellt hatten, war er bereit sie zu therapieren.

> „Wenn das Erlebnis der heiligen Kommunion ein wirkliches ist, wenn Ritual und Dogma der psychologischen Situation des Individuums vollen Ausdruck verleihen, dann kann es geheilt werden. Bringen Ritual und Dogma die psychologische Situation des Individuums nicht voll zum Ausdruck, so kann es nicht geheilt werden." (Jung 1981e: 295).

Bei dieser fast schon überschwänglichen Begeisterung für den Katholizismus stellt sich zwangsläufig die Frage, warum Jung selbst nicht den römischen Standpunkt einnehmen und zur katholischen Kirche konvertieren konnte.

In einem Teil eines Briefes, den er am 22. September 1944 an H. Irminger geschrieben, aber nicht abgeschickt hatte, gibt Jung drei Gründe an. Zunächst erteilt er jedem totalitären Anspruch auf die absolute Wahrheit sowie jeglichem Konfessionalismus eine klare Absage, da er beides als zutiefst unchristlich empfindet. Für ihn ist die Liebe und die Gerechtigkeit zu seinem konfessionell getrennten Glaubensbruder wichtiger als dogmatische Spekulationen, deren Wahrheitsgehalt jenseits menschlicher Erkenntnisfähigkeit liegt. „Der Zusammenhalt der wahren «katholischen» Christenheit" (Jung 1981j: 691), womit eine weltumspannende geistige Gemeinschaft gemeint ist, bedeutet ihm mehr als theologische Rechthaberei.

Der zweite Grund besteht darin, dass er sich als Arzt keine absolute Wahrheit leisten kann, wenn er seinen Patienten wirksam dabei helfen möchte, eine Lösung für ihre Sinn- und Lebensprobleme zu finden.

> „Wer in der Welt von heute noch von absoluter und einziger Wahrheit redet, der spricht einen obsoleten Dialekt, aber keinesfalls die Sprache der Menschheit. Das Christentum hat ein εὐαγγέλιον, eine gute Botschaft von Gott, aber kein Lehrbuch der Dogmatik mit Totalitätsanspruch." (Jung 1981j: 692).

Seiner Meinung nach verbietet es die christliche Bescheidenheit, anzunehmen, die Kirche hätte einen Exklusivanspruch auf die frohe Botschaft. Jung geht davon aus, dass Gott auch anderen Völkern in anderen Sprachen und zu anderen Zeiten ähnliche εὐαγγέλια zukommen ließ.

Zum Dritten sagt er von der katholischen Lehre:

> „Ich bin von ihrer «Wahrheit» insofern überzeugt, als sie nachweisbare seelische Tatsachen genau formuliert, und insofern bekenne ich mich ohne weiteres zu dieser Wahrheit." (Jung 1981j: 692)

Wenn er das Wort «Wahrheit» gebraucht, meint er damit keine ewigen Wahrheiten im metaphysischen Sinne, sondern den in symbolischer Sprache adäquaten Ausdruck für innerseelische Vorgänge.

Als Wissenschaftler beschränkt er sich jedoch auf die empirischen, seelischen Tatsachen und kann über diese hinaus mangelndes Wissen nicht durch Glauben ersetzen, ohne sich einer unverzeihlichen Selbsttäuschung hinzugeben. Vom Charisma des Glaubens sagt er, dass es ihm nie gegeben war:

> „Vielleicht war ich zu überheblich, zu eingebildet, vielleicht haben Sie recht, daß das Weltall um den Gott Jung kreist; aber ich habe es auf alle Fälle nie fertiggebracht, zu denken, daß das, was ich glaube, fühle, denke und begreife, die einzige und endgültige Wahrheit sei und daß ich das unsagbare Privileg dieser Gottähnlichkeit genieße, der Besitzer der einzigen Wahrheit zu sein. Sie sehen, ich kann das Charisma des Glaubens und dessen Seligkeit wohl ermessen, aber das Jasagen zum «Glauben» ist mir darum unmöglich, weil es mir gar nichts sagt." (Jung 1981j: 692)

Im Grunde genommen ist die katholische Kirche für Jung ein Relikt des Mittelalters. In ihr sind Denkweisen, Gefühls- und Verhaltensmuster sowie Lebensformen konserviert, die der psychologischen Verfasstheit des Menschen der Vormoderne entsprechen. Ihre Gültigkeit und ihre Daseinsberechtigung haben die in der Kirche gepflegten Formen aber auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch nicht verloren, und zwar für die Menschen, die psychisch und geistig noch nicht in der Gegenwart angekommen sind. Jung nimmt diesbezüglich keine Wertung vor. Psychologisch betrachtet sind die geistig-seelischen Strukturen der Moderne weder besser noch schlechter als die der Vergangenheit.

> „Wem das Mittelalter noch genügend Wege und Möglichkeiten gibt, der bedarf der Gegenwart und ihrer Experimente nicht. Wer aber Mensch der Gegenwart ist – gleichgültig aus was für Gründen –, kann in keine Vergangenheit mehr zurückkehren, ohne wesentliche Verluste zu erleiden. Oft ist die Rückkehr überhaupt unmöglich, auch wenn man zu Opfern bereit wäre." (Jung 1990: 183)

Jung vertritt keine Fortschrittsideologie, nach der die Muster der Moderne denen früherer Zeiten überlegen seien, so dass Menschen, die ihr Seelenheil in der katholischen Kirche suchen, von ihrer

defektiven Lebensweise abgebracht werden und von den Segnungen der Neuzeit überzeugt werden müssten. Die Kirche bietet nach wie vor vielen Menschen ein vollwertiges Modell der Selbstverwirklichung, vor allem den „Schwachen und von Formen Abhängigen" (Jung 2012a: 200). Jung selbst gehört jedoch zu den Menschen der Gegenwart, für die das Rad der Zeit nicht mehr zurückgedreht werden kann. Er kann weder zu einer Wirklichkeitsvorstellung noch zu einer Symbolik zurückkehren, die der Vergangenheit angehören. Daher sagt er:

> „Ich kann nicht in die katholische Kirche zurückkehren, ich kann das Wunder der Messe nicht mehr erleben; ich weiß zu viel darüber. Ich weiß zwar, daß es die Wahrheit ist, aber es ist die Wahrheit in einer Form, die für mich nicht mehr annehmbar ist. Ich kann nicht sagen: «Dies ist der Leib des Herrn» und ihn noch dabei sehen. Ich kann einfach nicht. Es ist für mich keine Wahrheit mehr; es bringt meine psychologische Verfassung nicht zum Ausdruck. Meine psychologische Verfassung verlangt nach etwas anderem. Ich brauche eine Situation, wo das Ganze noch einmal wahr wird. Ich brauche eine neue Form." (Jung 1981e: 298)

Jung verortet seinen Standpunkt daher auch folgerichtig außerhalb der Kirche. Allerdings unterscheidet er zwischen den Menschen, die von der Amtskirche exkommuniziert wurden oder die aus welchen Gründen auch immer freiwillig ausgetreten sind und denen, die sich irgendwie von Gott gezwungen fühlen, ihre kirchliche Heimat zu verlassen. Nur letztere sind es, die sich seiner Meinung nach „rechtmäßig extra ecclesiam" (Jung 1981c: 299) befinden. Zu ihnen zählt sich Jung selbst, sie sind seine Patienten und die eigentlichen Adressaten seiner religionspsychologischen Schriften. Von ihnen sagt er:

> „Aber «extra ecclesiam nulla salus»; dann wird es fürchterlich, denn dann ist man nicht mehr geschützt, man gehört nicht mehr zum consensus gentium, man ruht nicht mehr im Schoß der Allbarmherzigen Mutter. Man ist allein und alle Höllengeister sind losgelassen." (Jung 1981c: 299)

Die Seele befindet sich dann im Zustand der Unerlöstheit und ist Angstzuständen, Zwängen und Neurosen ausgesetzt (vgl. ebd.). Was kann dem Menschen in dieser Situation noch Trost, Sicherheit, Halt und Orientierung geben? Seit der Epoche der Aufklärung nehmen viele ihre Zuflucht zur Vernunft, zur Wissenschaft und zur Technik. Jung jedoch folgt dem Beispiel der Primitiven, die in der Wildnis leben: sie lassen sich nicht von ihrer Rationalität, sondern von ihren Träumen führen. Daher ist für Jung der Traum „der Freund derer, die sich nicht mehr von traditionellen Wahrheiten leiten lassen und infolgedessen isoliert sind" (Jung 1981c: 310). In den Träumen manifestiert sich das Unbewusste als Seelenführer. In diesem Punkt stimmt der Psychoanalytiker auch mit der katholischen Kirche überein, welche „somnia a Deo missa" (ebd.) durchaus als Möglichkeit anerkennt, sich allerdings selbst in ihren Amtsträgern die Deutungshoheit über ihre Herkunft und ihren Wert vorbehält. Für Jung steht der Einzelne diesbezüglich allein in der Verantwortung.

Weil er sich selbst als „extra ecclesiam" positionierte, wurde ihm vorgeworfen, er würde heimatlose Katholiken oder Protestanten zu einer neuen Konfession, einer Art „Jung-Kirche" bekehren wollen. Diesen Vorwurf wies er entschieden als „reinste Verleumdung" (Jung 2012c: 63) zurück, denn zum Religionsstifter habe er „weder Fähigkeit noch Lust" (Jung 2012a: 429). Nach eigener Überzeugung steht Jung fest auf dem Boden des Christentums und befindet sich „ganz auf der Linie seiner historischen Entwicklung" (ebd.). Des Weiteren sagt er von sich, er sei „Protestant mit Leib und Seele, auch wenn die meisten protestantischen Theologen von der gleichen kindischen Voreingenommenheit sind wie die katholischen Priester" (Jung 2012c: 64). Nachdem seine Einstellung zum Katholizismus umrissen wurde, soll nun Jungs Analyse des Protestantismus folgen. Während er die katholische Kirche im Bild der Mutter sieht, spielt der Protestantismus „eher die Rolle des Vaters" (Jung 2012a: 454). So wie der Vater dem Sohn hilft, sich von der Mutter zu lösen und selbständig zu werden, so macht der Protestantismus „aus dem Kind einen erwachsenen Menschen, und jeder Erwachsene hat

seinen eigenen Standpunkt" (ebd.). Den Begriff „Kirche" verwendet Jung fast ausschließlich für den Katholizismus, der Protestantismus ist für ihn eher eine geistige Emanzipationsbewegung, die zu einer Vielzahl unterschiedlicher Gruppierungen geführt hat, so dass der Ausdruck „protestantische Kirche" seiner Meinung nach nicht mehr gerechtfertigt ist (vgl. Jung 1992d: 49). Die Uneinheitlichkeit, die für traditionalistische Kritiker eine Schwäche darstellt, betrachtet Jung jedoch als Stärke:

> „Daher scheint mir die Lebenskraft des Protestantismus gerade dadurch gewährleistet, daß er zersplittert ist. Diese Zersplitterung betrachte ich als Zeichen einer Lebendigkeit, die im Grunde nichts Beunruhigendes hat. Ich bin überzeugt, daß der Protestantismus einem Grundbedürfnis des Menschen entspricht; denn der Katholizismus stellt zuviel Kirche zwischen Gott und den Menschen, während – für die Schwachen – der Protestantismus nicht genug zwischen Gott und den Menschen stellt. Schon das Alte Testament zeigt, daß selbst die Mutigsten die Gegenwart Gottes kaum ertrugen." (Jung 2012a: 454f.)

Der Protestantismus ist also aus dem Bedürfnis der „Starken" hervorgegangen, Gott selbst unmittelbar zu erfahren, und zwar außerhalb der von der Kirche errichteten Schutzmauern, in den Tiefenschichten der eigenen Seele. Eine weitere große Errungenschaft des Protestantismus sieht Jung darin, „daß er das, was Gottes ist, trennen konnte von dem, was der Welt ist" (Jung 2012a: 166). Damit ist gemeint, dass die Welt als Gegenstand wissenschaftlicher Forschung menschlicher Erkenntnis zugänglich ist; „in göttlichen Dingen aber soll der Mensch stille sein und keinerlei anmaßende Behauptungen aufstellen wollen über das, was schlechthin größer ist als er" (Jung 2012a: 166). Aussagen über Gott zu machen, hält Jung für erkenntnistheoretische Grenzüberschreitung, da das, was Menschen von jeher Gott genannt haben „das Unerforschliche schlechthin" (ebd.) ist. Als Psychologe beschäftigt er sich auch nicht mit Gott an und für sich, sondern mit der Analyse und Auswirkung von Gottesbildern in der Seele des Menschen, d. h. er stellt keine metaphy-

sischen Behauptungen auf, sondern macht lediglich Aussagen über empirisch nachprüfbare, innerseelische Gegebenheiten.

In einem 1943 an einen Züricher Pfarrer geschriebenen Brief erklärt Jung, dass es nicht die Aufgabe der „reformierten Kirche" sei, mit der katholischen in puncto Tradition zu wetteifern. Ihr Blick sollte nicht zurück in die Vergangenheit gerichtet sein, „denn sie muß alles Gestern immer wieder verlieren, um ganz im fortzeugenden Geiste, der ihr eigentlichstes Fundament ist, leben zu können" (Jung 2012a: 421). Als ecclesia spiritualis hat der Protestantismus das katholikon hinter sich gelassen, um „die Gegenwart Gottes im lebendigen Einzelmenschen, dem einzigen Ort, wo Gott unzweifelhaft angetroffen werden kann" (ebd.) vor sich zu finden. Sein einziger und höchster Sinn besteht darin, dass er „in und mit dem schaffenden Geiste lebt und dessen Abenteuer, Tragik, Gefahr und Triumph teilt" (Jung 2012a: 421). Zwei Jahre später erklärt er ganz auf dieser Linie in einem Brief an denselben Pfarrer, dass sich der Protestantismus aus seinen historischen Wurzeln konsequenterweise zu einer Manifestation des Individuationsprozesses entwickelt habe, die man nicht mehr als Konfession bezeichnen und in eine „angebliche Kirche" (Jung 2012a: 489) hineinpressen sollte, „denn Protestantismus ist eo ipso kirchenfeindlich" (ebd.). Während er im Mai 1945 noch die Zersplitterung als Inbegriff der „Lebenskraft des Protestantismus" (Jung 2012a: 454) gepriesen hatte, räumt er im Dezember desselben Jahres zwar dessen Dynamik ein, kritisiert jedoch dessen Unausgeglichenheit aufgrund eines fehlenden Gegengewichts und beklagt dagegen die hemmungslose Auflösung „in unzählige Subjektivismen" (Jung 2012a: 489). Geradezu verärgert äußert sich Jung darüber, dass die protestantischen Theologen die Einladung zum Konzil von Trient (1545-1563) ausgeschlagen und damit nicht nur die historische Chance vertan haben, die Kirchenspaltung zu verhindern, sondern es auch versäumt haben, einen aktiven Beitrag zur Beschleunigung der Entwicklungsprozesse innerhalb der Kirche zu leisten. Die Idee der Reformatoren stattdessen eigene Kirchen zu gründen, kommentiert er folgendermaßen:

> „Der Individuationsprozeß ist eine Entwicklung auf dem Mutterboden des Christentums. Er ist aber keine Kirche und wird keine Kirche, namentlich keine Gegenkirche, obschon er seine Wurzeln gerade eben in der Kirche, nämlich der Urkirche und ihrer Tradition hat." (Jung 2012a: 490)

Jung kritisiert an den evangelischen Kirchen, dass sie de facto kein tragfähiges, gemeinsames Fundament haben, da auch die als „vier Soli" bezeichneten Grundprinzipien des reformatorischen Glaubens Anlass zu unterschiedlichsten Auslegungen und Auffassungen geben.

Mit dem Slogan „sola scriptura" setzten sich die Reformatoren von der amtskirchlichen Lehrautorität der katholischen Kirche ab und begründeten ihr eigenes Offenbarungsverständnis. Nach römischer Auffassung findet die göttliche Offenbarung nicht nur in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments ihren Ausdruck, sondern auch in der Tradition der kirchlichen Auslegung. Nach Luther, Calvin und Zwingli erfolgt sie allein durch die sich selbst auslegende Heilige Schrift. Dieser Ansatz wird von Jung nicht nur im Hinblick auf seine theologischen Voraussetzungen, sondern vor allem wegen der aus ihm abgeleiteten Schlussfolgerungen kritisiert. Der Gott des Alten Testamentes hat sich in den Prophetenworten und den übrigen Schriften des Alten Bundes geoffenbart. Den Höhepunkt und Abschluss der Offenbarung bildet die Menschwerdung Gottes im Logos Jesus Christus (Joh 1,1-18). Sie ist ein einmaliges und unwiederholbares Ereignis, dessen authentisches Zeugnis in den neutestamentlichen Schriften überliefert ist. Somit sind sie die einzigen von Gott autorisierten Quellen der Offenbarung. „Mit dem Schluss des Neuen Testamentes hören die authentischen Mitteilungen Gottes auf" (Jung 1992a: 252). Dieses Verständnis steht nach Jung im Widerspruch zur Lehre vom Heiligen Geist, der in den Gläubigen über die Zeiten hinweg weiterwirkt. Die Einwohnung des Heiligen Geistes bedeutet „nichts weniger als eine Annäherung des Gläubigen an den Status des Gottessohnes" (Jung 1992a: 253). Auf diese Weise kommt es zu einer Fortsetzung der Inkarnation

Gottes und damit der Offenbarung, worauf im Zusammenhang mit Jungs Christologiekritik noch näher eingegangen werden soll.

Was die Bibelauslegung betrifft, so stimmt der Psychoanalytiker grundsätzlich mit dem Prinzip der individuellen Freiheit überein, ist sich aber unsicher, ob es diesbezüglich nicht doch Grenzen geben sollte (vgl. Jung 2012b: 488). Insgesamt betrachtet er jedoch die Beschränkung der Offenbarung auf ein so widersprüchliches Dokument wie die Bibel als einen Nachteil gegenüber dem Katholizismus, der von einer fortschreitenden Offenbarung Gottes durch den Heiligen Geist in der Geschichte der Kirche ausgeht (vgl. Jung 2012b: 214). Als diesbezüglichen Fortschritt lobt er ausdrücklich die Verkündigung des Dogmas von der „Assumptio Mariae" durch Papst Pius XII. (1950), das er für „das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation" (Jung 1992a: 301) hält. Den protestantischen Theologen, die dieses Dogma kritisieren, wirft Jung vor, dass sie „offenbar die Zeichen der Zeit, die auf die Gleichberechtigung der Frau hinweisen, nicht genügend beachtet" (Jung 1992a: 302) haben. Für ihn ist die Erhöhung Mariens in die metaphysische Sphäre des Göttlichen eine konsequente Umsetzung der aus dem Unbewussten hervorgehenden Impulse zur Aufwertung der Frau, denn das „Weibliche verlangt eine ebenso personhafte Vertretung wie das Männliche" (ebd.). Wenn Protestanten einwenden, dass die leibliche Aufnahme der Jungfrau in den Himmel mit unserem modernen Naturverständnis nicht vereinbar sei, so ist dies für Jung irrelevant, „denn alle religiösen Behauptungen sind physische Unmöglichkeiten" (Jung 1992a: 301). Den hinter solchen Einwänden stehenden Rationalismus und „Konkretismus der Historizität" kritisiert Jung als „*Rückständigkeit* des Protestantismus" (Jung 2012b: 214), die diesen „auf der patriarchalen Linie des Alten Testaments festnagelt" (ebd.) und ihn dem „Odium einer bloßen *Männerreligion, die keine metaphysische Repräsentation der Frau* kennt" (Jung 1992a: 302) überlässt. In einem Brief an eine Pfarrerin aus dem Jahre 1952 klagt er darüber, dass solche Tendenzen dazu geführt haben, dass „unser Protestantismus unvermerkt ein Judaismus redivivus geworden" (Jung 2012b: 291) sei. Besonders eindringlich warnt er in diesem

Zusammenhang vor dem von Bultmann und anderen modernen Theologen ausgerufenen Programm der „Entmythologisierung des Christentums". Aus Sicht der analytischen Psychologie führt diese Entwicklung dazu, dass die christliche Religion ihre existenzielle Bedeutung für den modernen Menschen ganz verlieren wird:

> „Wie wenn Aussagen über die Heilsgeschichte kein Mythologem wären! *Gott spricht immer mythologisch*. Wenn dem nicht so wäre, so würde er Ratio und Wissenschaft offenbaren. […] Wenn Christus mir etwas bedeutet, dann nur als *Symbol*. Als historische Gestalt könnte er ebensogut Pythagoras, Laotse, Zarathustra usw. heißen. Ich finde den historischen Jesus ganz und gar nicht erbaulich, sondern bloß interessant, weil kontrovers." (Jung 2012b: 214)

Ein Beispiel dafür, dass traditionelle religiöse Auffassungen „dank ihrer Wortwörtlichkeit zugrunde" (Jung 2012c: 48) gegangen sind, bietet das moderne China, in dem die technischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts angebetet werden und die tiefe Bedeutung des Tao-Begriffes in Vergessenheit geraten ist. Schon in der johanneischen Tradition des Frühchristentums hat es eine Tendenz zu einem symbolischen Christus-Verständnis gegeben. Nachdem der Protestantismus große Teile des ursprünglichen Dogmas und des traditionellen Ritus aufgegeben hatte, konzentrierte er sich auf die Gestalt des Erlösers. Diese Entwicklung begrüßt Jung als konsequenten Schritt nach vorn, „denn es zeigt, daß der Protestant die Erfahrung eines erlösenden oder führenden Prinzips gemacht hat, welches sich in der menschlichen Psyche manifestiert" (Jung 2012c: 214). Allerdings beharrt die moderne protestantische Theologie auf einer geradezu archaischen „Christolatrie und verhindert damit den notwendigen Fortschritt, welchen die Integration bzw. die Bewußtmachung dieses Archetypus bedeuten würde" (Jung 2012c: 10).

> „Bultmanns Entmythologisierungsversuch stellt eine Konsequenz des protestantischen Rationalismus dar und führt zu fortschreitender Verarmung der Symbolik. Was übrig bleibt genügt nicht mehr, um die reiche (und so gefährliche) Welt des Unbewußten auszudrücken, sie ans Bewußtsein anzuschließen oder je nachdem auch zu bannen. Der

> Protestantismus wird damit noch langweiliger und armseliger als er schon ist." (Jung 2012b: 210f.)

Im Zuge der Reformation hat der Protestantismus nicht nur das Standbein des Ritus, sondern „all die feineren Schattierungen des traditionellen Christentums verloren: die Messe, die Beichte, den größeren Teil der Liturgie und die stellvertretende Bedeutung des Priestertums" (Jung 1992d: 29). Dadurch wurde das andere Bein, der Glaube, dermaßen hypertrophiert, dass es kaum noch funktionstüchtig ist (vgl. Jung 2012b: 211). Auf der einen Seite kritisiert Jung den „sola fide-Standpunkt" (Jung 2012a: 476) dafür, dass er sich zu weit vom traditionellen Trinitätsdogma entfernt hat, als dass er einen essentiellen Beitrag zu dessen Weiterentwicklung hin zu einer Quaternität leisten könnte. Andererseits betrachtet er „die geistige Armut des Protestanten" (Jung 2012b: 211) die durch die Reduzierung der Religion zur Privatsache verursacht wurde, als Chance „den Schatz in seiner eigenen Seele zu heben" (ebd.). Durch den fortschreitenden Prozess der Individualisierung und der Desintegration als Kirche hat der Protestantismus die Möglichkeit, die kirchlichen Schutz- und Sicherheitsmaßnahmen abzubauen, welche den Einzelnen vor der unmittelbaren Erfahrung jener Kräfte bewahren sollen, „die im Unbewußten auf Befreiung warten" (Jung 1992d: 54). In dem Maße, in dem dies bereits geschehen ist, hat sich der moderne Mensch bereits „der Zone des weltzerstörenden und weltschaffenden Feuers genähert" (Jung 1992d: 54). Der protestantischen Theologie wirft Jung jedoch vor, dass sie die Ambivalenz jener Energie noch nicht reflexiv eingeholt habe, da sie immer noch an einer Gottesvorstellung festhalte, die „mit dem Inbegriff des Guten koinzidiert" (Jung 1992a: 291). Jung betont jedoch, dass gerade angesichts der Tragödien des 20. Jahrhunderts die dunkle Seite Gottes und damit auch die Paradoxität im göttlichen Wesen nicht mehr unterschlagen oder verdrängt werden könne:

> „Seit der Apokalypse wissen wir wieder, daß Gott nicht nur zu lieben, sondern auch zu fürchten ist. Er erfüllt uns mit Gutem und mit Bösem, sonst wäre er ja nicht zu fürchten,

> und weil er Mensch werden will, muss die Einigung seiner Antinomie im Menschen stattfinden." (Jung 1992a: 298)

Aus seinem Verantwortungsgefühl für die Sache des Protestantismus hat Jung immer wieder unbequeme Fragen gestellt, „um den geradezu unzeitgemäßen Schlummer der protestantischen Theologie zu stören" (Jung 2012b: 519), denn er betrachtete es als unabdingbare Aufgabe der Theologie sich mit dem Zeitgeist, zu dem auch die Psychologie gehört, auseinanderzusetzen. Den Theologen legte er folgende Problemfelder zur Klärung vor:

(1) Die Lehre von der privatio boni als Ursprung des Bösen.
(2) Das Verhältnis zwischen dem Gott des AT und des NT.
(3) Die Gottesfrage im Allgemeinen.

Obwohl sich einige für sein intensives Interesse bedankten, beklagte sich Jung darüber, dass die meisten von ihnen eher zurückhaltend reagiert haben und sich manche noch nicht ganz schlüssig seien, ob er als „Ketzer verdammt oder als Mystiker verachtet werden sollte" (Jung 2012a: 472). Aufgrund ihrer wissenschaftlichen Ausbildung an einer theologischen Fakultät taten sich evangelische Pfarrer oft schwer mit einem symbolischen Verständnis von christlichen Dogmen und Riten (vgl. Jung 1992d: 50). Was die psychotherapeutischen Methoden betrifft, so zeigten viele von ihnen eigenartigerweise eine Vorliebe für die Freud'sche Analyse. Nicht ganz ohne Zynismus kommentiert Jung diese Einstellung folgendermaßen: „In ihren Händen ist es ein schönes Mittel, den Leuten eine funkelnagelneue Sündenkategorie zu zeigen, von der sie sich vorher nichts träumen ließen" (Jung 2012a: 286). Eine weitere Tendenz im zeitgenössischen Protestantismus, die von Jung scharf kritisiert wurde, ist die Verwendung von Kirchen für weltliche Zwecke, wie z. B. öffentliche Vorträge. Diese rationalistische Profanierung von sakralen Gebäuden hält er für eine fatale Fehlentwicklung:

> „Gott kann zwar überall sein, aber das entbindet den Gläubigen keineswegs von der Pflicht, Ihm einen als heilig erklärten Raum anzubieten, man könnte sich sonst ja zu religiösen

> Zwecken auch im Wartesaal 3. Klasse am Bahnhof versammeln." (Jung 2012b: 347)

Diese Auffassung, die an die katholische Ehrfurcht gegenüber einem geweihten Gotteshause erinnert, entspricht auch der Einstellung, die Jung auf seinen Reisen in Indien kennengelernt hatte. Außerdem kannte er aus seiner psychotherapeutischen Praxis vor allem gebildete Menschen, die sehr unter der Profanierung der Kirchen litten. Diese Respektlosigkeit gegenüber dem sakralen Raum wirkt nach Jung zurück auf die Institution selbst:

> „Nirgends existiert für Ihn ein geweihtes Temenos, das nur einem und einem heiligen Zwecke dient. Es ist darum kein Wunder, warum so wenig Leute die Kirche aufsuchen." (Jung 2012b: 344)

Gerade in „der Abwanderung der Gebildeten aus den Kirchen" (Jung 2012a: 279) sah Jung ein großes Problem, da dies zu einem Verlust an geistigem Niveau führe. Auf diese Weise stütze sich die Kirche nur noch auf die breite Masse der Bevölkerung und sei somit kaum mehr vom Staat zu unterscheiden. Jung hatte schon 1936 den Eindruck, dass „der Protestantismus in fatalster Weise den Kontakt mit der individuellen Persönlichkeit verloren" (Jung 2012a: 279) hatte. Die Ursachen für diese gefährliche „Entfremdung der Geister" (ebd.) sah er in einem Fehlen der persönlichen Beichte und der individuellen Seelenführung.

Der Psychoanalytiker bleibt allerdings nicht bei dieser umfassenden und differenzierten Kritik an den Konfessionen stehen. Als konstruktiver Kritiker geht er konsequenterweise noch einen Schritt weiter und macht einen originellen Vorschlag zur Überwindung der Kirchenspaltung. Sie ist für ihn nicht nur eine historische Tatsache, welche die religiösen Institutionen des Abendlandes betrifft, sondern auch eine psychologische, von der jeder Einzelne betroffen ist, denn „der Christ an sich ist gespalten" (Jung 2012a: 491). Von diesem Zwiespalt profitieren die antichristlichen Kräfte in der Welt. Eine geeinte Kirche hätte mehr Autorität und Überzeugungskraft. Jung ist sich der Problematik einer Wiedervereinigung sehr wohl

bewusst. Wer sollte in dieser Richtung die ersten Schritte machen? Als Protestant weiß er, dass „die katholische Kirche ihren Anspruch auf Katholizität nicht aufgeben kann, ohne ins Nichts zu versinken" (ebd.). Diesen Anspruch auf allumfassendes Kirchesein erkennt er auch als legitim an. Da der Protestantismus sein Ziel in der Individuation des Einzelmenschen hat, würde er jedoch nichts verlieren, wenn er auf den Anspruch, eine Kirche zu sein, verzichtete. Im Gegenteil, er könnte sich dadurch, dass er diese Konsequenz zieht, selbst ganz gewinnen. Allerdings müsste auch die katholische Kirche zu Zugeständnissen bereit sein:

> „Um an der Tradition Anteil zu haben, müßte der Protestant unbedingt etwas von seinem Subjektivismus und von seinem geistigen Hochmut opfern und die Kirche müßte um der Katholizität willen einige gründliche Ausnahmen von der Regel machen." (Jung 2012a: 491)

Offenbar war sich Jung darüber im Klaren, dass bei einem solchen Vorhaben der Teufel im Detail steckt, so dass er sich sehr vage ausdrückte und keine konkreten Vorschläge machte. Auch wenn es bis heute nicht zu einer formellen Wiedervereinigung der Kirchen gekommen ist, so ist es doch der ökumenischen Bewegung seit den 1960er Jahren gelungen, sehr viele konfessionelle Ressentiments abzubauen und eine ganze Reihe von Kooperationsfeldern zu erschließen. Die Bruderschaft der Mönche von Taizé ist darüber hinaus als eine Art Musterkirche im Kleinen zu einem Symbol des ökumenischen Geistes geworden, das jährlich Tausende von Besuchern aus allen Konfessionen zu gemeinsamem Beten und Feiern zusammenführt.

4.2 Der Archetypus des Gottmenschen und die Lehre von Jesus, dem Sohn Gottes

> „Und ein lebendiger Geist wächst und überwächst sogar seine eigenen alten Formen und sucht sich nach freier Wahl seine Menschen, die ihn verkünden und in denen er lebt." (Jung 1988h: 355)

Weder der Umfang des Bewusstseins noch der des Unbewussten ist nach Jung eindeutig definierbar, da es sich um lebendige, dynamische Gegebenheiten handelt. Das Bewusstsein ist ein diskontinuierliches Phänomen. Unsere frühe Kindheit ist uns nicht bewusst und jede Nacht versinken wir im Schlaf in das Reich des Unbewussten, wodurch unsere Bewusstseinsprozesse für etliche Stunden unterbrochen werden. Für das Verhältnis von Bewusstsein und Unbewusstem zueinander ist folgender Vergleich aussagekräftig: „Consciousness is like a surface or a skin upon a vast unconscious area of unknown extent" (Jung 1968: 7). Die Vorgänge im unbewussten Teil der Psyche entziehen sich der unmittelbaren Erforschung, da uns das Unbewusste nicht mit Hilfe unseres Bewusstseins zugängig ist – ansonsten wäre es uns ja bewusst und nicht mehr unbewusst –, so dass wir keinen direkten Zugriff darauf haben. Lediglich aus den Produkten des Unbewussten, wie z. B. Träume, Fantasien, Mythen, können wir auf einen mentalen Bereich unterhalb der Bewusstseinsschwelle schließen und aus ihnen Rückschlüsse im Hinblick auf seine Beschaffenheit und seine Eigenschaften ziehen. Diese Deduktionen sind jedoch Produkte des Bewusstseins und stehen von daher unter einem gewissen Erkenntnisvorbehalt: „But we must be careful not to be too anthropomorphic in our conclusions, because things might in reality be very different from what our consciousness makes them" (Jung 1968: 7). Zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten findet ein ständiger Austausch statt, u.a. auch deshalb, weil das Fassungsvermögen des Bewusstseins nicht unbegrenzt ist. So versinken immer wieder Inhalte unterhalb der

Bewusstseinsschwelle, von denen wir dann sagen: „Wir haben sie vergessen." Umgekehrt taucht nicht nur in unseren Träumen regelmäßig Material aus den Tiefenschichten im Bewusstsein auf, so dass wir uns damit auseinandersetzen müssen. Diese Inhalte unterteilt Jung in zwei Kategorien. Die erste enthält Material, das ganz klar persönlichen Ursprungs ist: vergessene Erlebnisse, verdrängte Triebregungen, oder „zu Eis erstarrte Erinnerungsbilder traumatischer Erfahrungen" (Stein 2006: 69), die auch als Komplexe bezeichnet werden. Bei Menschen, die die gleichen Katastrophen erlebt haben, kommt es vor, dass einige von ihnen sich noch sehr lange an Einzelheiten erinnern, die von anderen relativ schnell vergessen werden. Was dem einen bewusst ist, kann bei anderen im Unbewussten verschwunden sein. Die entsprechende Schicht wird von Jung als das persönliche Unbewusste bezeichnet.

Die zweite Kategorie besteht aus Inhalten, die nicht im Laufe des persönlichen Lebens erworben wurden. Sie stammen aus einer tieferen Schicht, die von Jung als das kollektive Unbewusste bezeichnet wird, da sie der ganzen Menschheit zu eigen sind und in allen kulturellen Traditionen gleichermaßen angetroffen werden können. Die entsprechenden Bilder und Motive variieren in unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten, haben jedoch die gleiche Grundstruktur. Ihr gemeinsamer Ursprung kann in vielen Fällen nicht durch kulturelle Übertragung mittels mündlicher oder schriftlicher Überlieferung erklärt werden.

> „These contents have one outstanding peculiarity, and that is their mythological character. It is as if they belong to a pattern not peculiar to any particular mind or person, but rather to a pattern peculiar to *mankind in general*." (Jung 1968: 40)

Jung bezeichnete diese kollektiven Muster als Archetypen. Eine heuristische Definition lautet:

> „Archetypen sind typische Formen des Auffassens, und überall, wo es sich um gleichmäßige und regelmäßig wiederkehrende Auffassungen handelt, handelt es sich um einen Archetypus, gleichwohl ob dessen mythologischer Charakter erkannt wird oder nicht." (Jung 1987: 230)

Obwohl die Archetypenlehre sein originärer Beitrag zur Tiefenpsychologie ist, erhebt er nicht den Anspruch, der Erfinder des Begriffs zu sein.

4.2.1 Archetypen des kollektiven Unbewussten

Die älteste literarische Erwähnung des Wortes „ἀρχέτυπον" findet sich bei Cicero (106–43 v. Chr.) in seinem Brief an Pomponius Atticus (Att. 16.3.1) als griechisches Lehnwort, wodurch es in den antiken Sprachgebrauch einging (vgl. Jung 2012a: 447). Auch in der Schrift „De opificio mundi, 69" des jüdisch-hellenistischen Denkers Philon von Alexandria (15 (10) v. Chr. – 40 n. Chr.) wird Gott als das Urbild (ἀρχέτυπος) bezeichnet, nach dessen Abbild der Geist und nicht der Körper des Menschen erschaffen wurde (vgl. Jung 2012b: 130). Im „Poimandres", der ersten Schrift des *Corpus Hermeticum* wird Gott als „τὸ ἀρχέτυπον εἰδος" (urbildliche Form) und „τὸ ἀρχέτυπον φῶς" (ursprüngliches Licht) bezeichnet. Auch bei Pseudo-Dionysus Areopagita (ca. 500 n. Chr.) finden sich mehrere Belegstellen. Augustinus von Hippo (354–430 n. Chr.) verwendet als Platoniker statt des Begriffs „Archetypus" die Bezeichnung „ideae principales" für die im göttlichen Geist enthaltenen ursprünglichen Schöpfungsideen (vgl. Jung 2012a: 448; Jung 1992c: 315).

Um Jungs Verwendung des Begriffs „Archetypus" zu verstehen, ist es unabdingbar, die grundlegende Entdeckung zur Kenntnis zu nehmen, die den Anstoß zur Bildung der entsprechenden Theorie gegeben hat. In seiner Arbeit als Psychiater konnte er feststellen, dass die Bilder und Gestalten in Träumen, Phantasien und Obsessionen seiner Patienten oft eine erstaunliche Übereinstimmung mit mythologischen Motiven hatten, die sich in Reinform in Märchen, Sagen, Legenden, Folklore und antiken Mythen finden. Die bekanntesten Beispiele sind die Figuren des Helden oder Retters und des Ungeheuers, das ihn verschlingt. Eine Variation des Motivs vom Helden und dem Drachen ist der Abstieg in die Höhle bzw. die

Unterwelt. Eine rationalistische Erklärung für die in Frage stehenden Analogien und Gemeinsamkeiten geht davon aus, dass sämtliche Inhalte des Traumgeschehens Variationen von Vorstellungen und Ideen sind, die irgendwann einmal über die Sinneswahrnehmung in das Bewusstsein gelangt waren. Einiges davon mag nach wie vor bewusst, anderes in Vergessenheit geraten und damit ins Unbewusste abgesunken sein. Nichts jedenfalls kann in der Psyche sein, was nicht vorher in den Sinnen war. Allerdings machte Jung die Entdeckung, dass in den Phantasien oder Träumen von Probanden mythologische Motive auftauchten, von denen diese aufgrund ihrer Bildung, ihres sozio-kulturellen Umfeldes oder ihres allgemeinen Geisteszustandes, keine Vorkenntnis erlangt haben konnten (vgl. Jung 1968: 41- 46). Das Unbewusste produziert also Inhalte, die nicht persönlich erworben sein können oder die sogar in eklatantem Widerspruch zur Psychologie des Träumers stehen. Es ist wie der Körper ein Speicher kollektiver Relikte und Erinnerungen. Die Psyche eines neugeborenen Kindes ist keine tabula rasa, sondern enthält vererbte kollektive psychische Determinanten, die Jung im Anschluss an Adolf Bastian, Henri Hubert und Marcel Mauss als apriorische formbildende Kräfte auffasste (vgl. Jung 1968: 42).

> „Ich habe diese Motive *Archetypen* genannt und verstehe darunter Formen oder Bilder kollektiver Natur, welche ungefähr auf der ganzen Erde als Konstituenten der Mythen und gleichzeitig als autochthone, individuelle Produkte unbewußten Ursprungs vorkommen. Die archetypischen Motive stammen wahrscheinlich aus jenen Prägungen des menschlichen Geistes, die nicht nur durch Tradition und Migration, sondern auch durch Vererbung überliefert werden. Die letztere Hypothese ist unerläßlich, da sogar komplizierte archetypische Bilder ohne jede Möglichkeit direkter Tradition spontan reproduziert werden können." (Jung 1992d: 57)

Die auch als „archetypische Bilder" bezeichneten, in Mythen, Träumen und Psychosen erscheinenden anschaulichen Gebilde, sind zu unterscheiden von den im kollektiven Unbewussten verorteten „Archetypen an sich". Letztere sind unanschauliche, inhaltlich nicht bestimmte apriorische Faktoren, die das aus dem Bewusstsein

stammende Material von Phantasien zu bestimmten vorgegebenen Gestalten und Strukturen anordnen. Die Archetypen als solche sind vollständig unbewusst, lediglich ihre Produkte sind bewusstseinsfähig.

> „Einesteils ist der Archetypus eine psychologisch erfahrbare Größe, d. h., es werden vom Unbewußten spontan archetypisch konstruierte Bilder produziert. Selbstverständlich sind diese Bilder immer, was ihren Ausdruck anbelangt, abhängig von Ort und Zeit. Das Schema der Bilder aber ist ein allgemeines und muß als präexistent angenommen werden, da es sich schon in den Träumen kleiner Kinder oder ungebildeter Personen nachweisen läßt, welche unmöglich durch Tradition beeinflußt wurden." (Jung 2012c: 168)

Da die Archetypen nur in ihren Produkten und nicht an sich empirisch fassbar sind, können wir nicht wissen „was ein Archetypus ist (das heißt, woraus er besteht)" (Jung 1981h: 744), denn wir haben keinen direkten Zugriff auf das kollektive Unbewusste. Die Existenz von Archetypen ist also eine Hypothese. Jung sieht den Beweis für die Richtigkeit einer wissenschaftlichen Hypothese in ihrer Anwendbarkeit, d. h. in ihrem Erklärungswert. So kann z. B. die Existenz identischer Denkformen zu unterschiedlichen Zeiten und an weit voneinander entfernten Orten auch dort zufriedenstellend erklärt werden, wo weder Migration (vgl. Jung 2012b: 153, Anm. Nr. 2) noch Tradition als Erklärung in Frage kommen (vgl. Jung 2012c: 301). Für den Psychoanalytiker ist demnach der Archetypus eine Modellvorstellung, wie für den Physiker das Atom. Mithilfe eines solchen Modells erklärt er bestimmte empirische Phänomene als Effekte einer zugrunde liegenden Ursache:

> „Wenn ich vom «Atom» aussage, so rede ich von dem davon entworfenen Modell: wenn vom «Archetypus», dann von entsprechenden Vorstellungen, nie aber von der Sache an und für sich, die in beiden Fällen ein transzendentales Geheimnis ist." (Jung 2012b: 264)

Um die im Zusammenhang mit dem Archetypus auftretenden numinosen Wirkungen und synchronistischen Phänomene erklären

zu können, konzipiert Jung die „im wesentlichen transzendentale Natur des Archetypus“ (Jung 2012b: 228) als „psychoid“, d. h. als seelenähnlich. Damit ist er kein rein psychisches Phänomen, sondern reicht in seiner Wirkung über die Seele hinaus, so dass er als Arrangeur „psychischer Formen inner- und außerhalb der Psyche“ (ebd.) wirksam werden kann.

Über die biologische Natur der Archetypen sagt Jung: „Das kollektive Unbewußte besteht aus der Summe der Instinkte und ihrer Korrelate, der Archetypen“ (Jung 1967c: 158). In einem Brief aus dem Jahre 1954 insistiert der Verfasser auf dem empirischen Aspekt des Archetypus, den er als „praktisch synonym mit dem biologischen Begriff des *pattern of behaviour*“ (Jung 2012b: 373) verwendet. Zur Veranschaulichung verweist er auf den Nestbauinstinkt der Vögel, der ein angeborenes Verhaltensschema darstellt, nach dem die Tiere vorgehen, ohne ein Bewusstsein von ihrem Tun zu haben. Ob sie dabei innere Bilder schauen oder nicht, lässt Jung offen. Bei den Archetypen jedenfalls handelt es sich „keineswegs etwa um Vorstellungen, sondern um instinktive Gegebenheiten, um Grundformen der phantastischen Vorstellungsbildung, also um eine Art von «pattern of mental behaviour», das schlechterdings zur menschlichen Natur gehört“ (Jung 1981i: 703). Sie sind also nicht erlernte oder persönlich erworbene Verhaltensmuster, sondern „angeborene Formen des psychischen Geschehens“ (Jung 1981i: 704).

> „Die Archetypen sind etwas wie Organe der prärationalen Psyche. Es sind ewig vererbte identische Formen und Ideen, ohne spezifischen Inhalt zunächst. Der spezifische Inhalt ergibt sich erst im individuellen Leben, wo die persönliche Erfahrung in eben diesen Formen aufgefangen wird.“ (Jung 1988e: 520)

Vererbt und angeboren werden also keine bildhaften Vorstellungen und Ideen, sondern lediglich unanschauliche, formbildende Strukturprinzipien. Um sie zu veranschaulichen, benutzt Jung unterschiedliche physikalische und biologische Begriffe als Metaphern. So sind sie z. B. „wie ein Kristallgitter in der Kristallauge“ (Jung 1967a: § 417). An anderen Stellen spricht er auch von psychischen

Genen (Jung 2012a: 388) oder Organen. Bezüglich der Gültigkeit der von ihm verwendeten Sprachbilder macht Jung immer die „Einschränkung, daß der Archetypus in seinem innersten Wesen niemals ganz bewusst werden kann, indem keine Sprache und keine Vorstellungskraft sein Wesen im Tiefsten erfassen und ausdrücken könnte" (Jung 2012a: 388). Die Unanschaulichkeit der Archetypen verleitet zu dem Missverständnis, es handle sich bei ihnen um abstrakte Begriffe, wie sie in der Philosophie verwendet werden. Jung betont dagegen, dass sie als etwas Lebendiges über eine relative Autonomie verfügen, denn sie „haben alle ein Eigenleben, das nach einem biologischen Muster verläuft" (Jung 1981g: 798). Ihr dynamischer Charakter wird durch den Vergleich mit körperlichen Organen verdeutlicht.

> „Denn wie die körperlichen Organe keine indifferenten und passiven Gegebenheiten, sondern vielmehr dynamische Funktionskomplexe sind, die ihr Dasein mit Notwendigkeit bekunden, so sind auch die Archetypen als eine Art psychischer Organe dynamische (Trieb-)Komplexe, welche das seelische Leben in höchstem Maße determinieren. Daher habe ich die Archetypen auch als *Dominanten des Unbewußten* bezeichnet." (Jung 1988e: 520)

Die Archetypen sind also keine „bloßen Objekte der Vorstellung" (Jung 1992a: 307), sondern lebendige Subjekte, denen Jung „ein bestimmtes Maß an Selbständigkeit" (ebd.) zuerkennt. Als apriorische formbedingende Gesetzmäßigkeiten sind sie trotz ihrer konservativen Natur nicht statisch, „sondern befinden sich *in dauerndem, dramatischen Fluß*" (Jung 2012b: 389).

Träume, Visionen, Ahnungen oder Eingebungen archetypischen Charakters „sind stets mit dem Gefühl eines präsenten Numens verknüpft" (Jung 1988i: 167). Dies bedeutet, dass solche Erlebnisse einen besonders starken, faszinierenden Eindruck hinterlassen, so dass Menschen in ihnen übernatürliche Hinweise, Warnungen oder Hilfen erblicken.

> „Die Haupteigenschaft des Archetypus ist seine Numinosität, d. h. er besitzt eine Art emotionaler Ladung, die sich auf das

> Bewußtsein immer dann überträgt, wenn ein archetypisches Bild auftaucht oder eine archetypische Situation eintritt." (Jung 2012c: 52)

Da ein Archetypus „wo immer er erscheint, vom Unbewussten her zwingenden Charakter hat" (Jung 1988i: 166), besteht die Gefahr, dass ein Ich seinem faszinierenden Einfluss dermaßen erliegt, dass es die Kontrolle über das eigene Handeln verliert, wodurch eine Art Besessenheitszustand (vgl. Machon 2015: 74) entsteht. Die Impulse aus dem Unbewussten werden dann nicht mehr kritisch reflektiert und situativ relativiert, sondern als handlungsleitende Imperative in die Tat umgesetzt. Dies ist vor allem der Fall, wenn sich das Ich des Ursprungs der entsprechenden Energie nicht bewusst ist. Wird das energiegeladene Bild nicht nach außen projiziert und stattdessen mit dem Ich-Bewusstsein identifiziert, kommt es zu einer Inflation des handelnden Subjekts mit dem Archetypus, wie sie Jung z. B. bei Goethe und Nietzsche diagnostiziert hat (vgl. Jung 1988j: 327). Dies muss der jeweiligen Person nicht immer nur zum Schaden gereichen oder in die Katastrophe führen. Im psychischen Heilungsprozess können Archetypen „die Führung der seelischen Persönlichkeit übernehmen, anstelle des untauglichen Ichs und seines ohnmächtigen Wollens und Strebens" (Jung 1988g: 353). Der Psychotherapeut sieht in diesem Erwachen der Eigentätigkeit der Seele den ersten Schritt zur Heilung, der bei professioneller Begleitung und Unterstützung zur Wiederherstellung der Funktionstüchtigkeit des Ich-Bewusstseins sowie der Integrität der Gesamtpersönlichkeit führen kann.

In der Rezeptionsgeschichte der Archetypenlehre wurde Jungs klare Unterscheidung zwischen dem Archetypus an sich und seinen zeitlich und sozio-kulturell bedingten Erscheinungsformen gelegentlich nicht hinreichend beachtet, so dass es diesbezüglich zu Missverständnissen seitens der Kritiker (vgl. Machon 2015: 65-67) kam. Angeboren sind nur die unanschaulichen, inhaltlich nichtbestimmten Strukturformen und nicht die vielfältigen archetypischen Vorstellungen, wie sie in Mythen, Märchen, philosophischen Ideen,

Wahnideen von Psychotikern und Träumen auftauchen. Wie Viktor Frankl versteht Jung den Menschen als ein Wesen, das nicht nur durch seine Triebe, Instinkte und materiellen Bedürfnisse bestimmt ist, sondern maßgeblich durch den Willen zum Sinn.

> „Wie aber geben wir Sinn? Woher nehmen wir Sinn in letzter Linie? Die Formen unserer Sinngebung sind historische Kategorien, die in ein nebelhaftes Altertum hinaufreichen, wofür man sich gewöhnlich keine Rechenschaft gibt. Die Sinngebung bedient sich gewisser sprachlicher Matrizen, die ihrerseits wieder von urtümlichen Bildern stammen. Wir können diese Frage anfassen, wo wir wollen, überall geraten wir in die Sprach- und Motivgeschichte, die immer stracks in die primitive Wunderwelt zurückführt." (Jung 1976: 42)

Archetypische Bilder sind demnach immer mitgeprägt durch die jeweiligen historischen, geografischen und kulturellen Kontexte, aus deren inhaltlichen Bestandteilen sie geformt sind. Nicht die Archetypen, wie Machon behauptet, sondern ihre Produkte sind „als Teil einer Kultur, in der sie auftreten und verständlich werden, von ihr geprägt" (Machon 2015: 66). Als komplexe Strukturbildner produzieren die Archetypen aus dem jeweils gegebenen kulturellen Material Symbole, welche in Abhängigkeit von der entsprechenden Bewusstseinslage, unterschiedliche Aspekte der Urform zum Ausdruck bringen. So erscheint der Archetypus der Großen Mutter im Hinduismus in der Gestalt der Göttin Kali, welche zugleich Lebensspenderin und Zerstörerin ist, im Katholizismus in der Gestalt der jungfräulichen Muttergottes und Himmelskönigin und im Protestantismus als Mutter Jesu (vgl. ebd.). In keiner der historischen Ausdrucksformen eines Archetypus ist dessen Potential ein für alle Mal ausgeschöpft, da es sich bei einem Archetypus um einen lebendigen, dynamischen, psychoiden Faktor handelt, der in jeder Zeit und Kultur kompensatorisch zur vorherrschenden Bewusstseinslage wirkt und die Symbole hervorbringt, welche die Entwicklung des Einzelnen und der Menschheit als Ganzes vorantreiben, indem geistige Schieflagen und Einseitigkeiten korrigiert werden. Zur Wechselwirkung zwischen Umweltprägung und Archetypus stellt Jung fest:

> „So befreit uns die Umwelt von der Macht der Archetypen, und die Archetypen erlösen uns von dem unterdrückenden Einfluss der Umwelt. Wie das Tier, so steht auch der Mensch immer in einem Konflikt zwischen archetypischem penchant und Umweltbedingungen. Die Lösung ist immer ein Kompromiß." (Jung 2012c: 251)

Im Gegensatz zur Zeitgebundenheit des Menschen sind die transzendentalen Archetypen überzeitlich. Bezüglich ihrer Wirkungsweise in der jeweiligen Zeit sagt Jung: „Nach welchen Gesetzen bald dieser, bald jener Aspekt des Archetypus wirksam in Erscheinung tritt, das entzieht sich meiner Kenntnis" (Jung 1992d: 93). Die aus den archetypischen Prädispositionen hervorgehenden Symbole und Mythologeme verdanken sich nicht ausschließlich der Zeitlosigkeit des kollektiven Unbewussten, ihre jeweils konkrete, empirisch fassbare Gestalt ist immer auch soziokulturell bedingt (vgl. Jung 1988i: 149, Anm. 65). Aufgrund ihres transzendentalen Ursprungs und ihrer Numinosität gehören archetypische Ideen und Mythologeme „zu den unzerstörbaren Grundlagen des menschlichen Geistes" (Jung 1988i: 149), die auch dann wenn sie vergessen, unterdrückt oder verschüttet sein mögen, in immer wieder neuen, gelegentlich bizarren Erscheinungsformen auftauchen.

> „Der Archetypus ist ja das «quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur», und sollte er nicht bewußt anerkannt werden, dann erscheint er von hinten «in his wrathful form», in seiner «zornigen» Gestalt, als «Sohn des Chaos», als finsterer Übeltäter, statt eines Heilandes als Antichristus, wie die Gegenwartsgeschichte deutlich demonstriert." (Jung 1988i: 137)

Der Verweis auf die Zeitgeschichte bedurfte im Jahre 1940 keiner weiteren Erläuterung. Die Attraktivität und Verführungskraft von Ideologien wie dem Nationalsozialismus oder dem Kommunismus führt Jung darauf zurück, dass auch weltanschauliche Vorstellungen auf Archetypen begründet sind (vgl. Jung 2012b: 145). Aus den Tiefen des kollektiven Unbewussten beziehen sie ihre Faszination und können deshalb trotz ihrer Irrationalität große

Menschenmassen dermaßen hypnotisieren und verblenden, dass diese nicht in der Lage sind, ihre zerstörerische Dynamik zu durchschauen.

Mit seiner Archetypenlehre begründete Jung ein neues Verständnis der Mythologie als Ausdruck innerseelischer Vorgänge.

> „Ob nun diese Archetypen, wie ich die präexistenten und präformierenden Faktoren der Psyche benannt habe, als «bloße» Instinkte oder als Dämonen und Götter aufgefaßt werden, ändert an der Tatsache ihres wirksamen Vorhandenseins nichts. Allerdings macht es einen Unterschied, ob man sie als «bloße» Instinkte unterschätzt oder als Götter überschätzt." (Jung 2012c: 232)

Die reduktionistische Verharmlosung der Kräfte des kollektiven Unbewussten als „bloße Instinkte" betrachtet Jung als eine Art apotropäische Wortmagie, mit welcher der moderne Mensch versucht, die numinose Wirkung der Archetypen zu bannen. Wie der Anschauungsunterricht der Geschichte des 20. Jahrhunderts zeigt, sind derartige Versuche jedoch zum Scheitern verurteilt, da die Macht der Archetypen nur durch das erkennende Bewusstsein in Grenzen gehalten werden kann. Jede Art von Verdrängung bewirkt, dass die Kräfte des Unbewussten dann, wenn sie unerkannt und unkontrolliert walten, ihr zerstörerisches Potential besonders effektiv entfalten können. Wie dagegen primitive und antike Kulturen zeigen, hält ihre Überschätzung als Götter zwar die Destruktivität in Grenzen, verhindert jedoch die Ausbildung eines starken Ich-Bewusstseins als Gegengewicht. Optimal ist nach Jung ein Mittelweg, auf dem das Ich sich weder von der Faszination der Numinosität überwältigen noch sich von ihrem tremendum verängstigen und abschrecken lässt, sondern in die bewusste Auseinandersetzung mit den Impulsen aus dem Unbewussten geht, ihre kompensatorische Berechtigung akzeptiert (vgl. Jung 1981b: 725) und einen der jeweiligen Situation angemessenen und ethisch vertretbaren Umgang mit ihnen pflegt. So kann der Einzelne die Energie der archetypischen Kräfte für seine kreativen Zwecke und die Belange des

Gemeinwohls bewusst nutzen und dadurch ihr Zerstörungspotential eindämmen.

Was die Zahl der Archetypen betrifft, so weist Machon darauf hin, dass sie theoretisch unbegrenzt sein könnte. Da die Archetypen in der Praxis jedoch in Beziehung zu menschlichen Grundsituationen auftauchen, behauptet der Verfasser unter Berufung auf Jung und andere Autoren, es gäbe nur eine „begrenzte Zahl, zu denen meistens folgende Archetypen gezählt werden: Persona, Schatten, Animus und Anima, Mutter, Kind, der alte Weise und das Selbst" (Machon 2015: 58). Abgesehen davon, dass Jung in seinen Schriften weitere archetypische Figuren erwähnt, wie z. B. den Vater, den Helden, Satan oder Tiere wie den Löwen, die Schlange oder den Drachen, die nicht alle auf die oben genannten reduziert werden können, gibt es auch eine ganze Reihe von archetypischen Situationen oder Verhaltensmuster. Da es sich bei den Archetypen um lebendige Funktionskomplexe des Unbewussten handelt, haben sie auch Anteil an dessen Natur, die sowohl „geistig wie chthonisch" (Jung 1981a: 731) ist. „Das Unbewußte macht einerseits den Eindruck einer Fülle von Verschiedenem, andererseits aber auch den einer Einheit" (Jung 1992b: 190). Von daher ist es fraglich, ob die Kategorie der Zählbarkeit überhaupt auf diesen Bereich anwendbar ist:

> „Obschon man aus Erkenntnisgründen eine unbestimmte Menge unterschiedlicher Archetypen anzunehmen gezwungen ist, so befällt einen doch immer wieder der Zweifel, inwiefern sie irgendwie klar voneinander zu trennen wären. Sie überschneiden sich dermaßen und haben eine solche Kombinationsfähigkeit, daß alle Versuche zu einer Begriffsisolierung als hoffnungslos erscheinen." (Jung 1992b: 190)

Diese prinzipielle Unbestimmbarkeit in Verbindung mit der Vieldimensionalität der Archetypenlehre, welche biologische, religionswissenschaftliche, kulturwissenschaftliche, psychologische und philosophische Betrachtungsweisen ermöglicht, ist ein „wichtiger Grund für ihre breite Rezeption" (Machon 2015: 91) und Beliebtheit, nicht nur in der Literatur, der Psychologie und der Theologie, sondern auch bei Physikern, Biologen und Ethnologen (vgl. Machon

2015: 96). Jungs Theorie traf allerdings nicht nur auf begeisterte Zustimmung, sondern auch auf ebenso heftige Ablehnung. Es wurde ihm vorgeworfen, dass die Genauigkeit seines Denkens unter dem „fast besessenen Suchen nach Zusammenhängen und Querverbindungen zwischen allem, was es zwischen Himmel und Erde gibt" (Keintzel 1991: 15), gelitten habe. Pongratz und Keintzel bemängeln, dass bei der Offenheit und Vieldeutigkeit des Archetypus-Konzepts nicht mehr „von einem Begriff im strengeren Sinne" (Keintzel 1991: 96) gesprochen werden kann, da es kein eindeutiges Kriterium für die Bestimmung dessen, was ein Archetypus ist, gäbe (vgl. Pongratz 1967: 228f.). Einer der schärfsten und zugleich prominentesten Kritiker war Ernst Bloch. Er warf Jung vor, die Archetypen nur als etwas Regressives gesehen zu haben. Durch die Fixierung des Blickes auf die Vergangenheit der Menschheit könne deren Entwicklungspotential auf die Zukunft hin nicht entfaltet werden, so dass notwendige politische Umwälzungen verhindert würden. Für sich selbst beanspruchte er dagegen das richtige Verständnis, denn im Archetypus liege das ganze Potential zu utopischen Veränderungen. Kast weist darauf hin, dass Jung dagegen an verschiedenen Stellen davon spricht, dass „das Unbewusste eben nicht nur «historische Bedingtheit ist, sondern zugleich den schöpferischen Impuls hervorbringt»" (Kast 1992: 121), der gesellschaftliche Prozesse vorantreibt.

Die weit gefächerte Kritik an Jungs Archetypenlehre umfasst folgende Aspekte:

- erkenntnistheoretischer Status (Beweisbarkeit)
- Aussagekraft als Erklärungsmodell
- Konsistenz der theoretischen Konzeptionierung
- Universalität angeborener Strukturen (vgl. Machon 2015: 96-102).

Da der Schwerpunkt dieser Arbeit nicht auf der Kritik an der Analytischen Psychologie liegt, sondern auf Jungs kritischer Auseinandersetzung mit religiösen Phänomenen sowie kirchlicher Praxis und Theologie, soll hier nicht näher auf die unterschiedlichen Argumente der Kritiker und die Gegenargumente eingegangen werden.

4.2.2 Der Archetypus des Gottmenschen

Die Ausführlichkeit der Darlegung der Archetypenlehre hat ihre Berechtigung darin, dass nach Jung „unsere ganze religiöse Vorstellungswelt aus anthropomorphen Bildern besteht" (Jung 1992a: 203), die „auf *numinosen Archetypen* beruhen" (ebd.). Für die Entwicklung der christlichen Theologie ist die Idee des Gottmenschen von fundamentaler Bedeutung. Sie basiert auf einem universell vorhandenen Archetypus, der sich in Bildern entfaltet, die das Eingehen eines göttlichen Wesens in einen Menschen beschreiben. Dieser wird als Urmensch, Adam secundus, Menschensohn, τέλειος ἄνθρωπος, homo maximus, vir unus, Purusha, usw. bezeichnet (vgl. Jung 1992b: 179). Diese Idee kann auch auf einen Potentaten, wie z. B. auf einen römischen Cäsaren, übertragen werden, der dann als Friedensbringer, Erlöser und Wohltäter der Menschheit (z. B. Kaiser Augustus) gefeiert wird (vgl. Jung-Merker / Jung 1995: 190). Dieser „Sohn Gottes" übersteigt dabei immer den gewöhnlichen Menschen, denn er entspricht einer „bewußtseinstranszendenten Persönlichkeit" (Jung 1992b: 176), die von Jung als „das Selbst" (ebd.) bezeichnet wird. Im Christentum hat sich Gott in Jesus inkarniert, d. h. auf ihn ist die Idee der gott-menschlichen Einheit projiziert worden. Erkennbar wird dies daran, dass in den hauptsächlichen Aussagen über Christus die Merkmale des Heldenlebens widergespiegelt sind:

> „… unwahrscheinliche Herkunft, göttlicher Vater, gefährdete Geburt, knappe Rettung, frühe Reifung (Heldenwachstum), Mutter- und Todüberwindung, Wundertaten, tragisches, frühes Ende, symbolisch bedeutsame Todesart, postmortale Wirkungen (Erscheinungen, Wunderzeichen, usw.)." (Jung 1988i: 171)

Auch die Hoheitstitel, die im NT und in den Schriften frühchristlicher Theologen zu finden sind, lassen Jesus als ein Symbol des Selbst erkennbar werden:

> „Als Logos, Sohn des Vaters, Rex gloriae, Iudex mundi, Redemptor und Salvator ist er selber Gott, eine umfassende Ganzheit, welche ikonographisch, wie die Definition der

> Gottheit, durch den Kreis, das sogenannte Mandala ausgedrückt wird." (Jung 1988i: 171)

Bei Jung scheint sich also der Archetypus des Gottmenschen zu überschneiden mit dem „Archetypus des heldischen Lebens" (Jung 1992d: 91) sowie mit dem des Selbst. Einem unbefangenen Leser stellt sich hier die Frage, ob es sich bei allen drei nicht um denselben Archetypus handelt. Oder sind Gottmensch und Held nur Bilder für den supremen Archetypus des Selbst (vgl. Jung 2012b: 348)? Demnach würde es nur einen transzendentalen Archetypus geben, alles andere sind dessen Erscheinungsformen. Diese terminologische Unklarheit, auf die Jung nur mit dem Hinweis eingeht, dass es im kollektiven Unbewussten weder Unterscheidbarkeit noch „Begriffsisolierung" gäbe (vgl. Jung 1992b: 190), ist einer der Gründe, weshalb die Wissenschaftlichkeit der Archetypenlehre von Vertretern unterschiedlicher Disziplinen (vgl. Machon 2015: 96-102) in Frage gestellt worden ist.

Nach Jung besteht „eine Affinität («Magnet»!) zwischen der Figur des Erlösers und gewissen Inhalten des Unbewussten" (Jung-Merker / Jung 1995: 195), so dass das Bild des Gottmenschen, das seit Urzeiten in jedem von uns lebendig ist (vgl. Jung 1981h: 745), auf den Rabbi aus Nazareth projiziert werden konnte, da er mit seinen Worten und Taten Erwartungen anrührte, die aus dem zeitgenössischen Unbewussten ins Bewusstsein drängten (vgl. Jung 1988i: 170). Die psychischen Bereitschaftssysteme in den Menschen der damaligen Zeit konnten allerdings nur von jemandem aktiviert werden, der tatsächlich selbst in hohem Maße vom Archetypus des Gottmenschen erfasst war.

> „Es ist psychologisch durchaus möglich, daß das Unbewußte bzw. ein Archetypus einen Menschen völlig in Besitz nimmt und sein Schicksal bis ins kleinste determiniert. Dabei können objektive, d. h. nichtpsychische Parallelerscheinungen auftreten, welche ebenfalls den Archetypus darstellen. Es scheint dann nicht nur, sondern ist so, daß der Archetypus sich nicht nur psychisch im Individuum, sondern auch außerhalb desselben objektiv erfüllt. Ich vermute, daß

> Christus eine derartige Persönlichkeit war. Das Christusleben ist gerade so, wie es sein muß, wenn es das Leben eines Gottes und eines Menschen zugleich ist." (Jung 1992a: 249)

Mit den „nichtpsychischen Parallelerscheinungen" sind die außergewöhnlichen Taten Jesu gemeint, wie z. B. die Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen oder die wunderbare Brotvermehrung, in denen die Gläubigen einen Beweis dafür gesehen haben, dass Gottes Macht am Werk und der Vollbringer der verheißene Messias ist. Bereits die ältesten Schriften des NT (Paulusbriefe und Synoptiker) sind dermaßen stark vom Mythos des menschgewordenen Gottessohnes durchtränkt, dass es geradezu unmöglich ist, ein wirklichkeitsgetreues, biographisches Bild des historischen Jesus zu zeichnen.

> „Schon auf sehr früher Stufe also verschwand der wirkliche Mensch Jesus hinter den Emotionen und Projektionen seiner näheren und weiteren Umgebung; er wurde sofort und beinahe restlos an die seelischen «Bereitschaftssysteme», die ihn umgaben, assimiliert und damit in deren archetypisch geformten Ausdruck umgewandelt. Er wurde zu jener kollektiven Gestalt, welche das zeitgenössische Unbewußte erwartete, und darum fragt man vergeblich, wer und wie er «eigentlich» war." (Jung 1988i: 170)

Alle bisherigen Rekonstruktionsversuche sind daran gescheitert, dass es aufgrund des spärlichen Tatsachenbefundes nicht möglich ist, persönliche Vorurteile, sozio-kulturell bedingte Prämissen sowie die erkenntnisleitenden Interessen aus einem solchen Verfahren zu eliminieren. Der historische Jesus bleibt daher immer der Jesus des jeweiligen Historikers. Aufgrund dieser Problematik wurde auch schon angenommen, dass es den Menschen Jesus gar nicht gegeben habe, sondern dass er eine rein literarische Fiktion sei. Jung sieht jedoch in der Mythifizierung des Mannes aus Nazareth keinen Beweis gegen dessen historische Existenz, im Gegenteil:

> „Der Mythus ist aber keine Fiktion, sondern besteht in beständig sich wiederholenden Tatsachen, die immer wieder beobachtet werden können. Er ereignet sich am Menschen, und Menschen haben mythische Schicksale so gut wie

> griechische Heroen. Daß das Christusleben in hohem Grade Mythus ist, beweist daher ganz und gar nichts gegen seine Tatsächlichkeit; ich möchte fast sagen, im Gegenteil, denn der mythische Charakter eines Lebens drückt geradezu die menschliche Allgemeingültigkeit desselben aus." (Jung 1992a: 248f.)

Obwohl in den neutestamentlichen Schriften die Göttlichkeit das Menschsein Jesu überschattet, traut sich Jung doch zu, einige charakteristische Merkmale der empirischen Persönlichkeit des Nazareners zu erkennen. Neben seiner deutlich hervortretenden Menschenliebe nennt er eine ausgeprägte Emotionalität, die sich in einer gewissen „Zornmütigkeit" (Jung 1992a: 247) zeigt sowie in einem „Mangel an Selbstreflexion" (ebd.), von dem nur der Verzweiflungsschrei am Kreuz eine Ausnahme darstellt. Von der rein menschlichen Seite her betrachtet, hält Jung die Person Jesu jedoch nicht für besonders interessant (vgl. Jung 1988i: 170). Das entscheidende an ihm ist seine Verkörperung des Archetypus des Gottmenschen:

> „Er wirkte darum offenbarend, weil und insofern er ewiger (und darum unhistorischer) Gott war, und er konnte als solcher nur wirken dank dem consensus generalis der unbewußten Erwartung. Hätte niemand dem wundertätigen Rabbi aus Galiläa etwas Besonderes angesehen, so hätte die Finsternis gar nicht gemerkt, daß überhaupt ein Licht geleuchtet hat. Ob er aus eigener Kraft das Licht entzündet hat, oder ob er der war, welcher unter der allgemeinen Lichterwartung als Erleidender zusammenbrach, darüber kann bei dem Mangel an zuverlässiger Nachricht nur der Glaube entscheiden. Auf alle Fälle ist der urkundliche Befund in bezug auf die allgemeine Projektion und Assimilation der Christusgestalt unzweideutig. Die Kooperation des kollektiven Unbewußten ist aufs reichlichste belegt, denn die religionshistorischen Parallelen sind im Überfluß vorhanden." (Jung 1988i: 170)

Nur weil Jesus in besonderer Weise aus der Energie des Archetypus des Gottmenschen lebte, konnten seine Zeitgenossen in ihm das ihrer Kultur entsprechende Symbol, nämlich den mit göttlicher Autorität ausgestatteten Gesalbten, d. h. den Messias bzw. den

Christus sehen. Von ihm behauptet Jung, dass er auch heute noch als „unser Kulturheros" (Jung-Merker / Jung 1995: 46) mit seiner Botschaft vom Reich Gottes in der westlichen Welt lebendig sei, auch wenn diese oft in säkularisierter, verfremdeter Form in modernen Ideologien in Erscheinung tritt. Die Utopie der klassenlosen Gesellschaft als Verwirklichung des Paradieses auf Erden gehört ebenso in diese Kategorie wie die einer messianischen Hybris entsprungene Agenda der Klimarettung. Die Brücke zu unserer Zeit bilden die dogmatischen Formulierungen der großen Konzilien der ersten vier Jahrhunderte unserer christlichen Zeitrechnung, die in den Glaubensbekenntnissen der Großkirchen tradiert worden sind. Ihre Verbindlichkeit wird auch von den meisten Kirchen der Reformation anerkannt. In den harten, oft gewaltsamen Auseinandersetzungen über das Wesen des Gottmenschen, konnte bis zum Ende des dritten Jahrhunderts auch in den römischen und byzantinischen Bistümern keine Einigung erzielt werden. Erst das von Kaiser Konstantin einberufene Konzil von Nizäa (325 n. Chr.), auf dem die Bischöfe von der Staatsgewalt zu einer Einigung gezwungen wurden, brachte die entscheidende Formel: Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich. Beide Naturen sind in seiner Person unvermischt und ungetrennt. Bahnbrechend im Sinne einer für alle Bischöfe akzeptablen Formulierung war der Begriff „ὁμοούσιος", was so viel wie wesensgleich mit dem Vater bedeutet. Im Hinblick auf seine menschliche Natur wird gelehrt, dass Christus aufgrund seiner unbefleckten Empfängnis nicht nur frei von der Erbsünde war, sondern auch während seines ganzen Lebens sündenlos blieb. Dieses traditionelle Christusbild enthält entscheidende Charakteristika des Archetypus des Selbst (vgl. Jung-Merker / Jung 1995: 78).

> „Er stellt eine Ganzheit göttlicher oder himmlischer Art dar, einen verklärten Menschen, einen Gottessohn «sine macula peccati», der von der Sünde nicht befleckt ist. Als Adam secundus bildet er eine Entsprechung zu dem ersten Adam vor dem Sündenfall, das heißt als dieser noch die reine Gottebenbildlichkeit besaß, … ." (Jung-Merker / Jung 1995: 47)

Da sowohl Maria als auch Jesus von der Erbsünde frei sind, stehen beide über dem Rest der Menschheit, „deren gemeinsames Merkmal die Erbsünde und daher die Erlösungsbedürftigkeit ist" (Jung 1992a: 238). Von beiden sagt Jung, dass sie strenggenommen „*keine wirklichen Menschen, sondern Götter*" (ebd.) seien. Seiner Meinung nach hat diese Tatsache auch Auswirkungen auf die Konzeptionalisierung der Inkarnation. Gott hat sich in Jesus nicht in einem vollständigen Menschen inkarniert, so dass damit die „wirkliche Menschwerdung Gottes in Frage gestellt bzw. nur teilweise vollzogen wurde" (ebd.). Aufgrund seiner Vollkommenheit stellt der Christus der kirchlichen Dogmatik keine vollständige Repräsentation des Archetypus der Ganzheit dar, denn „Licht und Schatten bilden im empirischen Selbst eine paradoxe Einheit" (Jung-Merker / Jung 1995: 52). Die offizielle christliche Lehre hat also die dunkle Seite des Archetypus abgespalten und in Christus nur die helle Seite zum Gegenstand der Verehrung erhoben. Schon in den Schriften des NT taucht daher als „Komplementierung der einseitig hellen Gestalt des Erlösers" (Jung-Merker / Jung 1995: 52) die Figur des Antichristus auf. Sie ist nach Jung die zwangsläufige psychologische Konsequenz der Verdrängung der Schattenseite, welche im frühen Christentum zu der Lehre von zwei Gottessöhnen (Satanael und Christus) und in Folge zu einem metaphysischen Dualismus führte. Die psychologische Bedeutung dessen, was mit dem religiösen Begriff der Inkarnation gemeint ist, erläutert Jung folgendermaßen:

> „Das Ziel der psychologischen Entwicklung ist, wie das der biologischen, die Selbstverwirklichung, respektive die Individuation. Da der Mensch sich nur als ein Ich kennt und das Selbst als Totalität unbeschreibbar und ununterscheidbar von einem Gottesbild ist, so bedeutet die Selbstverwirklichung in religiös-metaphysischer Sprache die Inkarnation Gottes. Das ist in der Sohnschaft Christi ausgedrückt." (Jung 1988i: 173)

Christus veranschaulicht also den Archetypus des Selbst als eine Ganzheit göttlicher Art. In seiner Vollkommenheit wurde er „zum Symbol des Selbst unter dem Aspekt unendlicher Güte, ein Symbol,

welches die alte Zivilisation (ebenso wie noch die unsrige heute) am nötigsten hatte“ (Jung 1981g: 788). Welche Merkmale ein archetypisches Ganzheitssymbol besitzt, hängt vom jeweiligen historisch und sozio-kulturell bedingten Entwicklungsstand des Bewusstseins ab. So wurde Jesus Christus zu jener Gestalt, welche das kollektive Unbewusste seiner Zeit ersehnte und erwartete. In der Kultur des Alten Ägyptens z. B. wurde der entsprechende Archetypus zunächst auf Göttersöhne, d. h. auf nicht-menschliche Wesen projiziert.

> „Indem er sich in einem historischen Menschen verkörperte, rückte er dem Bewußtsein näher; doch in Übereinstimmung mit dem geistigen Fassungsvermögen der Zeit blieb er wie in der Schwebe zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Verlangen nach dem Guten und der Furcht vor dem Bösen hängen.“ (Jung 1981g: 789).

Nach Jung besitzt ein historisch bedingtes, real existierendes Symbol des Selbst nicht immer alle Merkmale einer Ganzheit, „welche die psychologische Definition erfordert“ (Jung 1988i: 172). Dies gilt auch für das Symbol des Christus, denn ihm „fehlt die Nachtseite der seelischen Natur, die Finsternis des Geistes und die Sünde“ (ebd.). Somit stellt es keine Ganzheit im modernen psychologischen Sinne dar, da es die dunkle Seite „nicht mit ein-, sondern als luziferischen Gegenspieler ausschließt“ (Jung-Merker / Jung 1995: 51). Jung sieht in den biblischen Texten, die vom Kommen des Antichristen handeln, nicht nur eine prophetische Voraussage der Zukunft, sondern einen Hinweis auf die nach psychologischer Gesetzmäßigkeit eintretende Enantiodromie. So sollte auf die vom christlichen Ideal der Vergeistigung und Leibfeindlichkeit geprägten ersten 15 Jahrhunderte unserer Zeitrechnung eine bis heute andauernde Gegenbewegung erfolgen, welche dominiert wird von „der materialistischen, stoffbewältigenden und welterobernden Leidenschaft, die gänzlich der Erde verhaftet ist“ (Jung-Merker / Jung 1995: 53). Das Pendel, das mit dem Kommen Christi in Richtung des Lichts ausgeschlagen ist, musste zwangsläufig irgendwann einmal in die Gegenrichtung umschlagen. „Kein Baum, sagt man, wächst in den Himmel, es sei denn, daß seine Wurzeln die Hölle erreichen. Der

Doppelsinn der Bewegung liegt in der Natur des Pendels“ (Jung-Merker / Jung 1995: 53).

Die Problematik des Ausschlusses der dunklen Seite der Macht aus der christlichen Vorstellung des Gottmenschen war den Kirchenvätern durchaus bekannt. Sie entwickelten eine Lehre vom Bösen, die eine logisch befriedigende, aber nur scheinbar gesicherte „Ganzheit in der Gestalt Christi“ (Jung-Merker / Jung 1995: 51) gewährleistete. Nach Origines ist das Böse nur ein vermindertes Gutes oder „«der akzidentelle Mangel einer Vollkommenheit»“ (ebd.), dem keine eigene Substanz zukommt. Nach dieser Lehre des Bösen als „privatio boni“ (ebd.) ist es philosophisch betrachtet ein „μὴ ὄν“, d. h. ein „Nicht-Seiendes“. Mit anderen Worten: das Böse existiert nicht als substanzielle Wirklichkeit. Als Empiriker kam Jung jedoch nicht umhin, zu konstatieren, dass „es in dieser Welt unendlich viel Böses gibt“ (Jung 2012c: 270), das leider „furchtbar real“ (Jung 1972: 36) ist. Für ihn ist die traditionelle Kirchenlehre nicht nur eine Bagatellisierung des Bösen in dieser Welt, sondern auch eine logische Fehlleistung, da sie auf einer petitio principii beruht, „bei der bekanntlich immer das herauskommt, was man hineinsteckt“ (Jung-Merker / Jung 1995: 64). Von der privatio boni sagt Jung:

> „Diese klassische Formel beraubt das Böse der absoluten Existenz und macht es zu einem Schatten, der nur eine vom Licht abhängige, relative Existenz hat. Dem Guten dagegen wird Positivität und Substanz zugesprochen. Die psychologische Erfahrung zeigt, daß «Gut» und «Böse» das Gegensatzpaar eines sogenannten moralischen Urteils ist, welches als solches seinen Ursprung im Menschen hat. Ein Urteil kann bekanntlich nur gefällt werden, wenn sein inhaltliches Gegenstück ebenso real möglich ist.“ (Jung 1988i: 183)

Wenn also das Böse nur ein substanzloser Schein ist, dann gilt das auch für sein Gegenstück, das Gute, so dass sich am Ende der Gegensatz von Gut und Böse in ein Nichts auflöst. Die Tatsache, dass eine derart widerspruchsvolle Argumentation nicht nur als Lehre dogmatisiert, sondern auch von intelligenten Menschen angenommen und geglaubt werden konnte, ist für Jung ein Hinweis darauf,

dass es eine im Menschen tief verwurzelte Tendenz gibt, dem Guten den Vorzug zu geben, um es zu mehren und das Böse zu mindern. Die Metaphysizierung dieses Bedürfnisses in der Theologie führte den Psychologen zur vorsichtigen Einschätzung: „Die privatio boni mag daher metaphysisch wahr sein" (Jung-Merker / Jung 1995: 64).

Wenn also Gott als summum bonum nicht der Urheber des Bösen sein kann und das Böse an sich keine eigene Substanz hat, was bleibt dann als Antwort noch übrig auf die seit altersher gestellte Frage: „πόθεν τὰ κακά" (woher kommt das Böse?)? Schon die frühen Kirchenväter verdächtigen die Seele des Menschen als Ursprungsort des Bösen überhaupt, indem sie den Grundsatz formulierten: „Omne bonum a Deo, omne malum ab homine" (Jung-Merker / Jung 1995: 56). Basilius räumte zwar ein, dass die Seele von Gott gut geschaffen wurde, jedoch nach dem Sündenfall verdorben war, so dass das Böse „aus einer Verstümmelung der Seele" (Jung-Merker / Jung 1995: 58) entstanden sei. Gegen diese Auffassung führt Jung die theologische Lehre von der Ewigkeit des Teufels ins Feld, der schon lange vor der Existenz des Menschen aus freiem Willen von Gott abgefallen sei. Wenn diese Lehre wahr ist, so ist das Böse nicht erst mit dem Menschen in die Welt gekommen. Hatte der Teufel etwa auch schon eine „verstümmelte Seele", die als Ursache für das Böse verantwortlich gemacht werden kann? In diesem Fall wäre das Problem allerdings nicht gelöst, sondern nur verschoben.

> „Der Grundfehler des Basilianischen Argumentes ist die petitio principii, welche in unauflösbare Widersprüche hineinführt: es steht a priori fest, daß die Selbständigkeit des Bösen selbst gegen die dogmatische Ewigkeit des Teufels geleugnet werden muß. Äußerer Grund hierfür war historisch die Bedrohung durch den manichäischen Dualismus." (Jung-Merker / Jung 1995: 58)

Im Hinblick auf das Verständnis von Gut und Böse nimmt Jung einen modernen, empirischen Standpunkt ein, der davon ausgeht, dass beide ein „logisch äquivalentes Gegensatzpaar" (Jung-Merker / Jung 1995: 57) bilden, bei dem keiner der Pole von dem anderen abstammt, sondern beide „schon immer zugleich da sind" (ebd.).

Als solches bildet es „eine conditio sine qua non jedes Erkenntnisaktes“ (ebd.). Bei Gut und Böse handelt es sich um moralische Kategorien, deren Urheber das wertende Subjekt ist. Es sind keine absoluten Entitäten, sondern Wertrelationen:

> „… gut ist das, was von einem gewissen Standpunkt aus als passend, annehmbar oder wertvoll erscheint; böse ist das entsprechende Gegenteil. Wenn das, was wir gut nennen für uns «wirklich» gut ist, so gibt es auch ein Schlechtes und Böses, das für uns «wirklich» ist.“ (Jung-Merker / Jung 1995: 63)

Die durch die Standpunktgebundenheit bedingte Relativität des Urteils über Gut und Böse schmälert weder deren Wirklichkeit, noch enthebt sie den Menschen der Notwendigkeit der Entscheidung. Ebenso wenig wie jemand sagen kann, was das Gute an sich ist, steht irgendeiner jenseits von Gut und Böse. Durch sein Bewusstsein ist der Mensch in die Differenz zwischen Gut und Böse gestellt. „Nur die Unbewusstheit kennt kein Gut und Böse“ (ebd.). Eindringlich hat Jung immer wieder vor der Bagatellisierung und Beschönigung des Bösen sowie vor der Blindheit ihm gegenüber gewarnt:

> „Es ist heute, wie zu allen Zeiten, wichtig, daß der Mensch die Gefahr des Bösen, die in ihm lauert, nicht übersieht. Sie ist leider nur allzu wirklich, weshalb die Psychologie auf der Realität des Bösen bestehen und irgendeine Definition, welche das Böse als unbedeutend oder gar als nicht existierend auffassen will, abweisen muß. Die Psychologie ist eine Erfahrungswissenschaft, die es mit wirklichen Dingen zu tun hat.“ (Jung-Merker / Jung 1995: 63)

Die von Jung als Schattenproblematik bezeichnete Tendenz der Verdrängung des Bösen und die in Folge auftretende Projizierung auf andere wird von ihm als Ursache für viele zwischenmenschliche und gesellschaftliche Konflikte gesehen. Die Auseinandersetzung mit der privatio boni-Lehre steht im Zentrum von Jungs Kritik, und zwar nicht nur an der traditionellen Christologie, sondern auch an der christlichen Gotteslehre, auf die weiter unten eingegangen werden soll. Theologen aller Konfessionen haben dem Psychoanalytiker hier eine Kompetenzüberschreitung vorgeworfen, da er sich in eine

Domäne einmische, die außerhalb seines Fachgebietes liege. Um die entsprechenden Zusammenhänge sachgerecht beurteilen zu können, so seine Kritiker, fehlten ihm schlichtweg die tieferen Fachkenntnisse. Gegen derartige Vorwürfe beteuerte Jung des Öfteren, dass er sich als empirischer Wissenschaftler verstehe, der sich weder in die Theologie noch in die Metaphysik einmischen möchte. Allerdings sah er sich gezwungen, „dort polemisch zu werden, wo die Metaphysik auf die Erfahrung übergreift und dieser eine Deutung gibt, welche empirisch in keinerlei Weise gerechtfertigt ist" (Jung-Merker / Jung 1995: 63). Die Auslegung und Entwicklung des Menschenbildes sieht er demnach als eine vorrangige Aufgabe der empirischen Wissenschaften und da „sich die spontanen Symbole des Selbst (der Ganzheit) von einem Gottesbilde praktisch nicht unterscheiden" (Jung-Merker / Jung 1995: 50) lassen, gilt dies bis zu einem gewissen Grade auch für die Untersuchung von Gottesvorstellungen. Was die Kritik an der privatio boni und deren Ableitungen betrifft, so beschränkt Jung diese ausdrücklich auf den empirischen Bereich.

> „Kritik ist nur an psychischen Gegenständen möglich, das heißt an Vorstellungen und Begriffen, nicht aber an metaphysischen Größen. Diese lassen sich nur mit sich selber auseinandersetzen. *Meine Kritik gilt also nur innerhalb des empirischen Bereiches;* dagegen mag im metaphysischen Bereich das Gute eine Substanz sein und das Böse ein μὴ ὄν. Ich kenne keine Erfahrungstatsache, die an eine derartige Feststellung heranreicht, darum hat hier der Empiriker zu schweigen." (Jung 1988b: 319)

Die generelle Rechtfertigung der psychologischen Analyse und Kritik von metaphysischen und dogmatischen Aussagen sieht Jung dann gegeben, wenn sich zeigen sollte, dass sie das Produkt archetypischer Faktoren sind, so dass sie einer empirischen Erforschung zugänglich gemacht werden können (vgl. ebd.). Im Hinblick auf die christliche Gotteslehre kritisiert Jung, dass weder Gott noch Christus ein Paradox sein durfte. Beide mussten eindeutig gut sein. Dies gilt bis auf wenige Ausnahmen auch noch für die meisten Theologien

unserer Zeit (vgl. Jung-Merker / Jung 1995: 56). Die Unverträglichkeit der Gegensätze geht nach Jung auf das alttestamentliche Erbe der Gesetzesgerechtigkeit zurück, welches zu einer moralischen Zuspitzung der Bipolarität führte. In den Philosophien Indiens und Chinas dagegen wird auf eine moralische Bewertung der beiden Pole verzichtet, so dass die religiösen Ausprägungen des Ostens dem psychologischen Befund eher entsprechen (vgl. Jung-Merker / Jung 1995: 80). Nach Jung haftet die Paradoxie allen transzendentalen Tatbeständen an, „weil sie deren Unbeschreiblichkeit adäquat wiedergibt" (Jung-Merker / Jung 1995: 79). Ein spontan vom Unbewussten hervorgebrachtes archetypisches Symbol der Ganzheit stellt immer eine coniunctio oppositorum dar, in welchem die Vereinigung der Gegensätze zugleich deren Auflösung bedeutet (vgl. ebd.). Dies gilt auch für den zeitlosen, transzendentalen Archetypus des Gottmenschen. In diesem Zusammenhang stellt sich nun die Frage, ob das Selbst ein Symbol Christi oder Christus ein Symbol des Selbst ist. Da Jung den Archetypus des Selbst als einen lebendigen, aktiven und geschichtsmächtigen Faktor auffasst, gelangt er zu der Schlussfolgerung, dass der historische Christus ein Symbol des Selbst ist (vgl. Jung-Merker / Jung 1995: 78).

> „«Christus» ist ganz entschieden ein archetypisches Bild (ich füge hier nicht «nur» hinzu), und das ist eigentlich alles, was ich über ihn weiß. Als solches gehört er der (kollektiven) Grundlage der Psyche an. Ich identifiziere ihn deshalb mit dem, was ich das Selbst nenne. Das Selbst herrscht über die Gesamtheit der Psyche." (Jung 1981g: 787)

Jung fügt das «nur» deshalb nicht hinzu, weil dies einer reduktionistischen Abwertung der Psyche gleichkäme. In einem Brief aus dem Jahre 1956 kritisiert er explizit die Begriffsbildung „Christusarchetypus" als Missverständnis: „Christus ist kein Archetypus" (Jung 2012c: 30), sondern wie Mithras, Osiris, Dionysos und Buddha eine Personifikation und damit eine Veranschaulichung des Archetypus (vgl. ebd.). Als Teil der Psyche ist ein archetypisches Bild jedoch wirklich, da es sich um einen autonomen Faktor handelt, der nicht nur innerhalb der Psyche, sondern auch in der außerpsychischen

Sphäre Wirkungen hervorbringt. Als solcher ist das Selbst der Treiber und Organisator des Selbstverwirklichungsprozesses, den Jung als „Individuation" bezeichnet und dessen Entsprechung in religiöser Sprache die Menschwerdung Gottes ist. Es handelt sich um einen Transformationsprozess dessen Ziel die Verwirklichung der Ganzheit ist, bei dem das „Ich infolge der Integration des Unbewußten in das Bewußtsein in den «göttlichen» Bereich tritt" und dort „am «Leiden Gottes», dessen Ursache die Inkarnation ist" (Jung 1988i: 173), teilnimmt. In der Bibel wird dieser als Leidensweg Christi verstandene Prozess in den Bildern des Heldenmythos gezeichnet:

> „Die menschliche Geburt des göttlichen Heros schon ist von Mord bedroht; er hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen könnte, und sein Tod ist von grausamer Tragik." (Jung 1988i: 173)

Das in der kirchlichen Dogmatik entfaltete Christusbild ist ein spezielles Ganzheitssymbol, das auf Vollkommenheit abzielt. Es geht aus dem natürlichen Streben des Menschen nach τελείωσις (Vollendung) hervor. Jesus Christus versinnbildlicht die moralische Vollkommenheit, indem er seiner Botschaft und seinem Auftrag treu bleibt bis zum Tod am Kreuz. Jung kritisiert an dieser Vorstellung, dass sie nicht dem entspricht, worauf der Archetypus des Selbst abzielt. Weit davon entfernt vollkommen zu sein, wirkt er auf Vollständigkeit hin, die dem natürlichen und legitimen Vollkommenheitsstreben des Menschen durchaus zuwiderlaufen kann.

> „Der Archetypus dagegen vollendet sich in seiner Vollständigkeit, die eine teleiosis ganz anderer Art darstellt. Wo dieser vorherrscht, wird, dessen archaischer Natur entsprechend, gegen alles bewußte Streben die Vollständigkeit *erzwungen*." (Jung-Merker / Jung 1995: 79)

Den daraus resultierenden inneren Konflikt haben vor allem Menschen, die nach den Idealen der christlichen Vollkommenheit strebten, vom Apostel Paulus (vgl. Röm 7,21) bis zu den Heiligen des 20. Jahrhunderts, als besonders schmerzlich und frustrierend empfunden und in der Sprache der jeweiligen Zeit formuliert. Im Unterschied zur Vollkommenheit bedeutet die Vollständigkeit nicht

die Abspaltung, sondern die Integration der chthonisch-triebhaften Kräfte im Menschen. Die psychologische Tatsache, dass der Archetypus des Gottmenschen als Ganzheitssymbol auch die dunkle Seite mitumfasst, kommt in der christlichen Symbolik z. B. in dem „Bild des zwischen den Schächern gekreuzigten Heilandes" (Jung-Merker / Jung 1995: 54) unbewusst zum Ausdruck. Hier verkörpert Jesus das absolut Gute, einer der Verbrecher den Gegenpol des absolut Bösen und der zweite die Vereinigung der Gegensätze und damit den Prozess der Individuation als „mysterium coniunctionis" (vgl. Jung-Merker / Jung 1995: 73). Im Sinne der Kompensierung einer einseitigen Vor- oder Einstellung im Bewusstsein durch das Wirken der Archetypen (Enantiodromie) ist es auch nur konsequent, dass das Kreuz zum zentralen christlichen Symbol geworden ist. Im ersten Jahrhundert noch war das Fischsymbol als geheimes Erkennungszeichen und als Kurzformel des Glaubens verbreitet. Das gleichschenklige Kreuz ist ein archaisches Ordnungssymbol. Es hat die „Funktion eines ordnungserzeugenden Mittelpunktes und erscheint daher auch als viergeteiltes Mandala in Zuständen psychischer Unordnung" (Jung 1992b: 186). Als archetypisches Vereinigungssymbol war es in urchristlichen Zeiten Ausdruck der Idee der Ganzheit. Vor allem in gnostischen Kreisen wurde dessen Numinosität in der Introspektion erfahren: „Das Kreuz war für sie funktionell genau das, was der Osten schon immer als Atman, d. h. als Selbst verstanden hat" (ebd.). Nach Jung handelt es sich dabei um ein vom Unbewussten spontan produziertes, „*natürliches Symbol*" (Jung 1992b: 187), welches das von der kirchlichen Dogmatik verordnete Christussymbol in seiner Einseitigkeit kompensierte. Im Laufe der Zeit verschob sich jedoch das Kreuzzentrum nach oben, bis es die auch heute noch übliche Form des langgestreckten Kreuzes annahm. Diese Formwandlung entspricht der Entwicklungsrichtung des Christentums bis zum Hochmittelalter hin, nämlich der Tendenz, das Zentrum des Menschen und des Glaubens der Erde sozusagen zu entrücken und mehr und mehr ins Geistige zu „erhöhen". Der Höhepunkt des Jenseitsstrebens wurde im Mittelalter und seiner Mystik erreicht, die ihren Ausdruck in der Architektur der

gotischen Kathedralen fand, die die auf das Jenseits gerichtete Sehnsucht, deren Erfüllung im Paradies winkt, widerspiegeln. Im Bewusstsein der meisten Christen von heute ist daher das Kreuz nicht mehr ein Ganzheitssymbol, sondern ein Zeichen der Erlösung. Durch sein Selbstopfer am Kreuz hat Jesus Christus die Menschheit von Sünde, Tod und ewiger Verdammnis befreit. Nach der Satisfaktionstheorie des Anselm von Canterbury konnte nur dieses vom Sohn Gottes gebrachte Opfer die Erlösung bewirken, da die Menschheit durch ihren Ungehorsam den unendlichen Gott beleidigt und erzürnt hatte. Daher waren auch diese Beleidigung und der daraus resultierende Zorn unendlich, so dass sie nur durch das Sühnopfer eines unendlichen Wesens getilgt werden konnten. Dass diese Auffassung nur schwer mit der Vorstellung eines barmherzigen und liebenden Gottes in Einklang zu bringen ist, bedarf keiner weiteren Ausführungen. Jung kommentiert sie folgendermaßen:

> „Was ist das für ein Vater, der lieber den Sohn abschlachtet, als daß er seinen übelberatenen und von seinem Satan verführten Geschöpfen großmütig verzeiht? Was soll mit diesem grausamen und archaischen Sohnesopfer demonstriert werden? Etwa die Liebe Gottes? Oder seine Unversöhnlichkeit?“ (Jung 1992a: 258)

Jungs Auffassung des Erlösungswerkes kann nur im Rahmen seines Gottesverständnisses, welches weiter unten eingehend erläutert wird, angemessen verstanden werden. Hier soll nur eine knappe psychologische Deutung des Erlösungsopfers und der „Gestalt des göttlichen Opferers“ (Jung 1992b: 168) gegeben werden. Religiös verstanden bewirkt die Erlösung durch das Kreuzesopfer Christi die Wiederherstellung der harmonischen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen, welche durch die Ursünde des ersten Menschenpaares beschädigt worden war. Das mythische Bild für diese Tatsache, die als Erbsünde auf alle nachfolgenden Generationen übertragen wurde, ist die Vertreibung aus dem Paradies. Christus ist der Adam secundus, der durch sein Sühnopfer Wiedergutmachung für die gesamte Menschheit leistete. Psychologisch gesehen geht es beim Erlösungsopfer um die Herstellung einer Ganzheit,

und zwar im Sinne der Integration von Bewusstsein und Unbewusstem. Der Opferer ist dabei das Selbst, das Opfer ist der Selbstbehauptungsanspruch des Ich und das Leiden ist der Kampf gegen den Widerstand, den das Ich der Bewusstmachung unbewusster Inhalte entgegensetzt. Die Überwindung der natürlichen Scheu, die das Ich vor der Bewusstwerdung und Zusammenführung abgesplitterter Teile hat, ist das Opfer, welches das Selbst verlangt. Zum einen ist die „Individuation als Synthese einer neuen Einheit, die zuvor aus zerstreuten Teilen bestand" (Jung 1992b: 166f.) „eine bewußte Willensleistung des Ich, andererseits aber bedeutet sie auch ein spontanes Hervortreten des Selbst, das von jeher war" (ebd.). Durch die Bewusstmachung verdrängter, abgespaltener und unbewusster Inhalte im Akt des „Sich-selber-Sammelns" (vgl. ebd.: 168) verwirklicht das Ich sich selbst in einer neuen Ganzheit.

> „Wir gewinnen aus dem Selbstopfer uns selbst, das Selbst, denn nur was wir geben, das haben wir. Was aber gewinnt das Selbst? Wir sehen, daß es in Erscheinung tritt, daß es sich aus der unbewußten Projektion löst, daß es, indem es uns ergreift, auch in uns selber eintritt und damit aus dem dissoluten Zustand des Unbewußtseins in den des Bewußtseins und aus dem potentiellen in den aktuellen Zustand übergeht. Was es im unbewußten Zustand ist, wissen wir nicht; jetzt aber wissen wir, daß es Mensch, ja uns selber geworden ist." (Jung 1992b: 165f.)

Diese Menschwerdung impliziert einen Wandlungsprozess, der in religiöser Sprache auch als Gottesentwicklung bezeichnet werden kann (vgl. Jung 1992a: 267). Christus als archetypisches Bild des Selbst ist somit „der Typus des sterbenden und sich wandelnden Gottes" (Jung 1992d: 92).

Wie aber verhält sich Jungs psychologische Deutung zu den entsprechenden offiziellen Lehren der christlichen Kirchen? Die dogmatischen Formulierungen der frühen Konzilien, welche die gemeinsame Grundlage für die Glaubenslehren der katholischen Kirche sowie der meisten protestantischen Kirchen bilden, lassen keinen Zweifel daran zu, dass die Menschwerdung Gottes in Jesus

Christus „ein einmaliges historisches Ereignis sei“ (Jung 1992a: 252). Weitere Inkarnationen des Logos (vgl. Joh 1,14) sind nicht zu erwarten und mit dem auf dem Konzil von Nizäa (325 n. Chr.) festgelegten Kanon der neutestamentlichen Schriften ist die authentische Offenbarung Gottes abgeschlossen. Am protestantischen Offenbarungsverständnis kritisiert Jung, dass es gleichsam Gott selbst verbindliche Grenzen in seinem Mitteilungsbedürfnis setze: „Die einzige Quelle der Offenbarung und die endgültige Autorität ist also die Bibel, und Gott nur insofern, als er die Schriften des Neuen Testamentes autorisiert hat“ (Jung 1992a: 252). Die katholische Kirche lobt er dagegen dafür, dass sie die Möglichkeit einer Dogmenentwicklung, welche durch die Einwirkung des Heiligen Geistes vorangetrieben werde, in Betracht ziehe. Was er allerdings nicht bedenkt, ist, dass auch dort Jesus Christus als historische Person der endgültige Offenbarer Gottes ist, dessen authentische Botschaft auf die kanonischen Schriften des NT begrenzt ist. Eine Dogmenentwicklung bezieht sich nur auf die jeweils zeitbedingte Interpretation der von der Kirche autorisierten, ultimativen Offenbarungsgrundlage. Wie wir aus den Briefen des NT entnehmen können, haben schon die Gemeinden im 1. Jahrhundert eine monarchische Auffassung vom Gottmenschen vertreten. Im Epheserbrief wird Christus nicht nur als das Haupt des Leibes, der die Kirche ist, konzipiert (Eph 1,22f), sondern als Haupt aller Dinge im Himmel und auf Erden (Eph 1, 10). Dieser universale Anspruch ist eine Polemik gegen das Kaisertum und die römische Reichsideologie, „denn »Kirche« heißt griechisch nichts anderes als »Volksversammlung«, und das Reich ist der Leib des Kaisers“ (Berger 2011: 694). In der Liturgie wird der kosmisch-universale Herrschaftsanspruch im Christkönigsfest gefeiert, welches unzweifelhaft verdeutlicht, dass es nur einen Christus geben kann, der mit der Person des Jesus von Nazareth identisch ist. Er ist der einzige Sohn des Vaters (μονογενής), an dessen Königs-, Priester- und Prophetenamt die Gläubigen durch die Taufe und die Firmung in sakramentaler Weise Anteil bekommen haben. Die Exklusivität der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist eine Kirchenlehre, die nach Jungs Auffassung allerdings nicht zwingend aus dem

biblischen Befund begründet werden kann. Seine persönliche Lesart des NT veranlasste ihn, dagegen in Christi Lehre selbst Hinweise auf die Möglichkeit einer „weiteren Fortsetzung der Inkarnation" (Jung 1992a: 253) zu erkennen:

> „Christus ist der Ansicht, daß wer an ihn glaube bzw. glaube, daß er der Sohn Gottes sei, die Werke, die er tue, auch tun könne und noch größere als diese. Er erinnert seine Jünger daran, daß ihnen gesagt sei, sie seien Götter. Die Gläubigen oder die Auserwählten sind Kinder Gottes und «Miterben Christi». Wenn Christus den irdischen Schauplatz verläßt, so wird er den Vater bitten, den Seinen einen «Beistand» (den «Parakleten») zu senden, der in Ewigkeit bei ihnen bleibt. Der Beistand aber ist der Heilige Geist, der vom Vater gesendet wird. Dieser «Geist der Wahrheit» wird die Gläubigen lehren und «in die ganze Wahrheit leiten»." (Jung 1992a: 253)

Durch den Heiligen Geist als dritte Person der Trinität ist die ganze Gottheit in den Christen am Werke, was nichts weniger bedeutet, „als eine Annäherung des Gläubigen an den Status des Gottessohnes" (Jung 1992a: 253). Die Notwendigkeit einer Fortsetzung der Inkarnation sieht Jung vor allem darin begründet, dass Jesus aufgrund seiner jungfräulichen Geburt und Sündlosigkeit kein vollständiger, wirklicher Mensch war. Er war nach Joh 1,5 ein Licht, „das zwar in die Finsternis leuchtete, aber von dieser nicht begriffen wurde" (ebd.). In ihm kam es daher nicht zu einer vollständigen Inkarnation, welche nach Jungs Analyse des Buches Hiob für Gott aber notwendig war, weil „das ihm und, mit ihm, der Menschheit geschehene Unrecht nur durch eine Inkarnation Gottes im empirischen Menschen wiedergutgemacht werden" (Jung 1992a: 254) kann. Auf die Auseinandersetzung zwischen Gott und Hiob soll weiter unten im Zusammenhang mit Jungs Gottesvorstellung näher eingegangen werden. Jung versteht die Menschwerdung als einen Sühneakt, den die göttliche Gerechtigkeit verlangt, so dass es wieder zu einer Versöhnung zwischen Gott und den Menschen kommen kann. Nur die vollständige Inkarnation, in der Gott am Menschen leiden muss, wie der Mensch an Gott, bewirkt eine vollständige Erlösung. Nach Jung

blieb also das Erlösungswerk Jesu Christi unvollkommen und muss durch die im Heiligen Geist bewirkte Inkarnation Gottes im sündigen Menschen ergänzt werden. Es ist ein Zeichen der Lebendigkeit des Archetypus des Gottmenschen, dass er immer neue Erscheinungsformen hervorbringt. Die Fortsetzung der Inkarnation Gottes im sündigen Menschen bedeutet „eine Christifikation vieler" (Jung 1992a: 307), so dass Christus nicht der einziggeborene Sohn Gottes ist, sondern „ein Erstling und ein göttliches Paradigma, das gefolgt wird von weiteren Inkarnationen des Heiligen Geistes im wirklichen Menschen" (Jung 1992a: 270). Jungs Auffassung impliziert damit eine Demokratisierung im Verständnis der Menschwerdung, welche dem Bewusstsein der Moderne näher liegt als die monarchische Exklusivität der Spätantike. Nach Jung stellt sich als Konsequenz dann die Frage, „ob diese vielen lauter totale Gottmenschen seien" (Jung 1992a: 307), die dann miteinander kollidieren oder einer unvermeidlichen Ich-Aufblähung unterliegen müssten. Unter Verweis auf die Erfahrung des Apostels Paulus, der den ihn plagenden Satansengel sein Leben lang nicht loswerden konnte, erklärt Jung:

> „Das heißt, selbst der erleuchtete Mensch bleibt der, der er ist, und ist nie mehr als sein beschränktes Ich gegenüber dem, der ihm einwohnt, und dessen Gestalt keine erkennbaren Grenzen hat, der ihn allseits umfaßt, tief wie die Gründe der Erde und weiträumig wie der Himmel." (Jung 1992a: 308)

Der Psychologe unterscheidet also zwischen der Ichpersönlichkeit und der numinosen Ganzheit des Selbst, deren Symbol Christus ist. Diese dynamische Quelle des Lebens, die „in biologischer Hinsicht der Archetypus der Ordnung" (Jung 1981g: 780) ist und von Anfang an jeder menschlichen Seele einwohnt, ist zunächst ein unbewusst wirkender Faktor, der auf äußere Gegenstände oder mythische Figuren projiziert wird und so in Bildern erscheint, die im außerpsychischen Bereich verortet werden. Dies gilt auch für das Symbol des Christus. Die Erkenntnis und das Verständnis des inneren Christus ist nur durch die Rücknahme der „Projektionen von einem

äußeren, historischen oder metaphysischen Christus“ (ebd.) zu bewerkstelligen.

> „Das Selbst (oder Christus) kann ohne die Zurücknahme äußerer Projektionen nicht wirklich und bewußt werden. Ein Akt der Introjektion ist erforderlich, das heißt die Erkenntnis, daß das Selbst in uns lebt, und nicht in einer äußeren Figur, die getrennt und verschieden von uns ist.“ (Jung 1981g: 780)

Hier zeigt sich eine implizite Kritik am traditionell kirchlichen Christusverständnis, welches auch heute noch in Theologie und Praxis auf der Verehrung einer Figur beharrt, deren reale Existenz in einer metaphysischen Sphäre angesiedelt ist. Ihre Verinnerlichung geschieht in der katholischen Kirche im Sakrament der Eucharistie, dessen Heilswirksamkeit an die von der Amtskirche festgelegten Bedingungen geknüpft ist. Die Projektion wird dadurch allerdings nicht zurückgenommen, da Jesus Christus nach wie vor als zweite Person der Trinität in der göttlichen Transzendenz verbleibt. Jung zeigt in seiner Analyse von Nietzsches Persönlichkeit, dass die Rücknahme der Projektion durchaus zu einer problematischen Inflation mit dem Archetypus führen kann (vgl. oben, S. 69). Verhindert werden kann diese folgenschwere Identifikation des Ich-Komplexes mit dem Archetypus nur dadurch, dass das Bewusstsein dessen Autonomie und Transzendentalität realisiert, so dass auf die Phase der Introjektion wiederum irgendeine Art von Extrajektion erfolgen muss, so dass die Autonomie des Ich-Bewusstseins aufrecht erhalten bleiben kann. Das erwähnte Fallbeispiel zeigt darüber hinaus auch, dass der Archetypus des Gottmenschen auch noch in der Moderne sein kulturstiftendes Potential entfaltet. Allerdings besteht dies, wie die Idee des Übermenschen zeigt, vor allem in Übereinstimmung mit der Pendelbewegung der Enantiodromie (vgl. oben, S. 161) in der Entfaltung der Kräfte, Bilder und Ideen seiner dunklen, in christlichen Jahrhunderten verdrängten, Aspekte. Die Virulenz dieser Seite des Archetypus ist im 21. Jahrhundert im Widerhall der Fantasien der Transhumanisten in den Communities der Lebenswissenschaftler zu bewundern. Sie haben sich nicht nur den Sieg über

alle Krankheiten, sondern die faktische Abschaffung des Todes im Sinne einer „funktionellen Unsterblichkeit" (Walach 2020) auf ihre Agenda geschrieben. Im Titel des Hauptwerkes ihres Protagonisten Yuval Harari „Homo Deus" (Harari 2023) tönt der Archetypus unverkennbar durch. Seine transhumanistische Agenda liegt ganz auf der von Jung aufgezeigten Entwicklungslinie hin zu einem reduktionistisch-materialistischen Welt- und Menschenbild und blitzt schon in der typisch satanischen Verdrehung der beiden Wörter im Titel schlaglichtartig auf. Harari träumt von der nächsten Evolutionsstufe unserer Spezies, die den Homo sapiens ablösen und überwinden soll. Wissenschaft und Technik stellen die Mittel bereit, welche Nietzsches Vision vom Übermenschen Wirklichkeit werden lassen. Die neue Spezies „Homo Deus" soll mit Hilfe folgender Technologien geschaffen werden: „biological engineering, cyborg engineering and the engineering of non-organic beings" (Harari 2017: 39). Die Krönung dieses Schöpfungswerkes könnte eventuell ein Supercomputer sein, „der schlauer ist als alle Menschen und einfach die Welt übernimmt" (Walach 2020). Dies wird dann nicht nur das Ende von Religion und Philosophie sein, sondern das Ende des Menschen und der Welt, so wie wir sie kennen. Auf diese Weise hätte dann auch der Archetypus des Gottmenschen sich selbst ein Ende bereitet. Jungs Theorie würde sich allerdings dadurch bewahrheiten, dass die Kräfte, die im Unbewussten auf ein anderes Ziel hinwirken, ein solches Szenario verhinderten. Dieses τέλος ist nicht in einem technischen Upgrade des Homo sapiens zu sehen, sondern in einem psychischen Transformationsprozess, welcher „die Erreichung des *Mittelpunktes der Persönlichkeit* zum Ziele hat" (Jung 2012d: 106). Was damit gemeint ist, erläutert Jung mit Hilfe einer geometrischen Metapher. Wenn das Bewusstsein als heller Kreis visualisiert wird, dessen Zentrum das Ich darstellt und der sich als dünne Scheibe auf der Oberfläche einer dunklen Kugel befindet, dann ist das Unbewusste die Kugel. Das Selbst ist ihr Mittelpunkt „und gleichzeitig die ganze Kugel" (Jung 1963: 161). Im Zuge des Individuationsprozesses kommt es durch die Bewusstmachung und Assimilation von Inhalten aus dem Unbewussten zu einer

Annäherung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten, so dass das Persönlichkeitszentrum nicht mehr mit dem Ich zusammenfällt. Es bildet sich eine neue Mitte zwischen Ich und Selbst. „Dies wäre der Punkt des neuen Gleichgewichtes, eine neue Zentrierung der Gesamtpersönlichkeit, ein vielleicht neues virtuelles Zentrum, welches der Persönlichkeit wegen seiner zentralen Lage zwischen dem Bewußtsein und Unbewußten eine neue sichere Grundlage gewährt“ (Jung 2012d: 106). Jung warnt seine Leser an dieser Stelle vor einem zu wörtlichen Verständnis dieser Metapher und weist darauf hin, dass der Apostel Paulus eine entsprechende Erfahrung mit den Worten ausdrückte: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). Mit Blick auf die Gedankenwelt des Ostens erklärt er, dass dieses Ziel bei Laotse in der Vorstellung des Tao impliziert sei, welches „den Weg der Mitte und aller Dinge schöpferische Mitte“ (Jung 2012d: 106) als dynamisch-kreative Prozesshaftigkeit allen Seins versinnbildet.

4.3 Gott und Gottesbild

Um Missverständnissen vorzubeugen, betont Jung mehrfach in verschiedenen Schriften (Jung 2012a: 163), dass er als empirischer Wissenschaftler keine Aussagen über Gott, sondern lediglich über Gottesvorstellungen, die sich als mentale Inhalte in der Psyche nachweisen lassen (vgl. Wehr 1988: 346), machen kann. Seine Analysen des Gottesbegriffs beziehen sich „nur auf die Psychologie desselben und nicht auf dessen Hypostase“ (Jung 2012a: 163), welche der Untersuchungsgegenstand der Theologie ist. Von daher sind für ihn nicht so sehr die theologischen Reflexionen über Gott relevant, sondern die in der Psyche auffindbaren Gottesbilder, die jedoch zu einem nicht unerheblichen Teil auf die kirchliche Verkündigung und somit auch auf entsprechende Theologien zurückgehen. Als Kantianer besteht Jung auf dem erkenntnistheoretischen Grundsatz, dass sich über das An-sich-Sein Gottes keine Aussage machen lässt. Gott selbst ist „ein nicht zu lüftendes Geheimnis“ (Jung 2012b: 492), ein

absolut verborgener Gott, der sich nicht mit den Mitteln der Vernunft zu einem Untersuchungsgegenstand der Wissenschaft machen lässt (vgl. Machon 2015: 128). Da mit Hilfe der Vernunft die Existenz Gottes weder bewiesen noch widerlegt werden kann (vgl. Jung 2012b: 208), erübrigen sich auch sämtliche Wesensaussagen: „Ich gebe nicht vor, von einem metaphysischen Gott etwas Vertret- oder Beweisbares zu wissen" (Jung 2012b: 277). Aus diesem Nicht-Wissen kann jedoch auch nicht die Bestreitung der „Existenz eines metaphysischen Gottes" (ebd.) abgeleitet werden. Seinen Kritikern hält er entgegen, „dass alles, schlechthin alles, was von «Gott» ausgesagt wird, menschliche Aussage, das heißt psychisch sei" (Jung 1981f: 714). Jede Gottesvorstellung, mag sie noch so abstrakt sein, „ist in mehr oder weniger subtiler Weise anthropomorph" (Jung-Merker / Jung 1995: 64). Im Unterschied zu Theologen und Philosophen beschränkt sich Jung ausdrücklich „auf die Psychologie anthropomorpher Vorstellung und ihre archetypischen Grundlagen" (Jung 2012b: 277), „welche in ihrem Wesen den Instinkten entsprechen" (Jung 2012c: 104). Es handelt sich dabei um vererbte Strukturen des Verhaltens und Denkens (patterns of behaviour), die eine natürliche Numinosität und damit auch eine gewisse Autonomie besitzen (vgl. ebd.), welche sich unter Umständen gegen die Vorurteile der Ratio durchsetzen können. Da sich Jung immer dann, wenn er das Sprachbild «Gott» verwendet, nicht auf eine metaphysische Wahrheit, sondern auf ein Mythologem bezieht, begeht er in seiner Kritik an den Inhalten von Gottesvorstellungen auch keine Grenzüberschreitung.

> „«Gott» ist in dieser Hinsicht ein biologisches, instinkt- und naturhaftes «Modell», ein archetypisches Arrangement von individuellen, zeitgenössischen und historischen Inhalten, das trotz seiner eventuellen Numinosität der intellektuellen und moralischen Kritik ausgesetzt ist und sein muß, wie z. B. das Bild des «werdenden» Gottes oder dasjenige JHWHs oder des Summum Bonum oder der Trinität." (Jung 2012b: 492)

In seinem Reden über religiöse Inhalte bewegt sich der Mensch immer innerhalb einer Bilderwelt. Die sprachlichen Mittel, die dieser Ausdruck verleihen, sind sozio-kulturell bedingt und haben im Laufe der Geschichte eine Vielzahl von Wandlungen erfahren. Allerdings sind die Variationsmöglichkeiten der Fantasie nicht grenzenlos, da den Sprachbildern „ein bewußtseinstranszendentes Etwas zugrunde" (Jung 1992a: 203) liegt, welches strukturbildend wirkt, so dass die religiösen Vorstellungen nicht nach Belieben manipuliert werden können, da „sie auf *numinosen Archetypen* beruhen, d. h. auf einer emotionalen Grundlage, welche sich für die kritische Vernunft als unangreifbar erweist" (ebd.). Keintzel wirft Jung vor, er habe sich im Unterschied zu vielen Theologen und Philosophen nicht ausreichend und intensiv genug mit dem Problem der Sprache beschäftigt (vgl. Keintzel 1991: 127). Dabei zeigt der Tiefenpsychologe jedoch gerade in den einleitenden Bemerkungen zu seiner „Antwort auf Hiob", dass er sich sehr wohl der Beschränktheit unseres Denk- und Vorstellungsvermögens sowie der „Enge und Armut unserer Sprache" (Jung 1992a: 203) bewusst ist:

> „Wenn ich mich also im nachfolgenden mit diesen «metaphysischen» Gegenständen beschäftige, so bin ich mir völlig bewußt, daß ich mich dabei in der Bilderwelt bewege, und daß keine einzige meiner Überlegungen an des Unerkennbare rührt." (Jung 1992a: 203)

Nichtsdestotrotz haben ihm Theologen vorgeworfen, er würde in seinen Werken „Gott" selbst kritisieren, was nach ihrem Dafürhalten eine Anmaßung sei, die den Tatbestand der Blasphemie erfülle. Die Handhabung von sprachlichen Bildern und Begriffen hat immer wieder zu Irritationen Anlass gegeben. So wirft Jung seinerseits den Theologen vor, sie würden nicht zwischen sprachlichem Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit unterscheiden:

> „Wenn die Theologen «Gott» sagen, dann *ist* dieser Gott; daran kranken sie. Aber wenn ich «Gott» sage, weiß ich, daß ich mein eigenes Bild dieses Seienden entworfen habe, und ich bin durchaus nicht sicher, ob er genau meinem Bild entspricht oder nicht, auch wenn ich an Gottes Existenz glaube." (Jung 2012b: 375f.)

Dass die von Jung verwendete Terminologie nicht in allen Einzelheiten mit der Begrifflichkeit der Theologen übereinstimmt, ist sicher ein Grund für viele Missverständnisse. So z. B. wird in der Theologie zwischen dem Seienden und dem Sein-an-sich unterschieden. Theologen, wie Paul Tillich oder Karl Rahner, legen Wert darauf herauszustellen, dass Gott eben kein Seiendes (Gegenstand in dieser Welt) ist, sondern als Schöpfer der transzendente Urgrund alles Seienden, also das Sein selbst. Jung beabsichtigt jedoch nicht, Gott selbst auf die Stufe der geschaffenen Wirklichkeit herabzusetzen, wenn er Gottesvorstellungen psychologisch analysiert:

> „Mein Gottesbild entspricht einer autonomen archetypischen Strukturform. Aus diesem Grund kann ich Gott erfahren, als wäre er ein Objekt, muß aber nicht annehmen, daß es das einzige Bild sei. Ich weiß, ich befasse mich, wie I. Kant sagt, mit einem «symbolischen Anthropomorphismus», der sich auf die «Sprache» (und auf mimischen Ausdruck im Allgemeinen) bezieht, aber *nicht das Objekt selbst* betrifft." (Jung 2012b: 376)

Die Verwendung des Wortes „Objekt" als Bezeichnung für Gott muss allerdings bei Theologen zu reflexartigem Widerspruch führen, da Gott in ihrer Gedankenwelt gerade den Inbegriff des Gegenteils von Objekthaftigkeit bedeutet, und zwar im Sinne einer nicht objektivierbaren, absoluten, personalen Transzendenz. Allerdings ist auch diese nur ein gedankliches Konstrukt und nicht etwa die göttliche Wirklichkeit an sich. Eingedenk einer gewissen terminologischen Ungenauigkeit sowie gelegentlicher Widersprüche, sollte sich eine wohlmeinende Kritik um ein adäquates Verständnis von Jungs Aussageabsicht bemühen. Mit modernen Theologen, wie z. B. Rudolf Bultmann, stimmt Jung darin überein, dass über Gott an sich nichts ausgesagt werden kann: „Ich muß leider sagen, daß alles, was die Menschen von Gott behaupten, bloßes Geschwätz ist; denn niemand kann Gott erkennen" (Jung 2012c: 111). In Anerkennung der Bedeutung der Unterscheidung von „Gott" und „Gottesbild" fasst Wehr (1990: 64) Jungs Position folgendermaßen zusammen:

> „Alle Aussagen, ganz gleich, ob es sich um theologische handelt oder um solche, die unter Zuhilfenahme von anderen Denkkategorien versucht werden, beziehen sich immer nur auf das Gottesbild, nämlich auf das, was als Gedanke, Vorstellung oder Begriff zum Gegenstand menschlicher Reflexion erhoben wird. Klarer als manchem Theologen ist ihm, dem Psychologen, wovon im religiösen Bezirk eigentlich gesprochen werden kann und wovon nicht."

Um über die faszinierende, erschreckende und überwältigende Erfahrung zu reden, auf die wir uns mit dem Wort „Gott" beziehen, müssen wir auf das Bilderrepertoire der Psyche zurückgreifen (Jung 1981g: 769), ansonsten bliebe uns nichts anderes übrig als zu schweigen. Um dieser Tatsache entsprechend Rechnung zu tragen, rief Jung vor einer Versammlung anglikanischer Kleriker aus: „Gott ist *das* Symbol der Symbole!" (Jung 1981d: 306). Als Archetypus ist das Gottesbild ein überwältigender psychischer Faktor (vgl. Jung 1992c: 83), ein autonomer seelischer Komplex (vgl. Machon 2015: 134). Da er der stärkste Faktor in der Psyche ist, kommt ihm die höchste Lebensintensität zu (vgl. ebd.). Er wird innerlich empfunden und erfahren, ist jedoch kein Produkt der Psyche (vgl. Jung 1992c: 90), sondern von transzendentaler Natur. Daher kann er nicht äußerlich verstanden und mit Hilfe der Vernunft begriffen und bewiesen werden (vgl. Machon 2015: 134). Jung versteht das Gottesbild als Ausdruck einer Funktion im Unbewussten, welche auf die Ganzheit des Menschen abzielt (vgl. Machon 2015: 127). Es ist ein autonomer seelischer Inhalt, der nur schwer vom Selbst zu unterscheiden ist (vgl. Machon 2015: 128).

> „Wenn ich «Gott» sage, so ist dies *ein psychisches Bild*. Ebenso ist das *Selbst* ein psychisches Bild der transzendenten, weil unbeschreiblichen und unerfaßbaren Ganzheit des Menschen. Beide Typen sind durch dieselben oder ähnliche Symbole empirisch ausgedrückt, so daß sie nicht voneinander unterschieden werden können. Die Psychologie beschäftigt sich einzig und allein mit erfahrbaren Bildern, deren Beschaffenheit und biologisches Verhalten sie (mit

> vergleichbarer Methode) erforscht. Das hat mit *Gott an sich* gar nichts zu tun." (Jung 2012b: 107)

Das Ganzheitsbild also, das Jung als das Symbol des Selbst bezeichnet hat, tritt ebenso wie das Gottesbild häufig in Form von Mandalasymbolen in Erscheinung (vgl. Jung 1981i: 705). Empirisch können also die spontanen Symbole des Selbst nicht von Gottesbildern unterschieden werden (vgl. Jung-Merker / Jung 1995: 50), so dass „diese beiden Ideen trotz aller Unterscheidungsversuche immer wieder vermischt" (Jung 1988i: 172) auftauchen.

Trotz der Betonung der erkenntnistheoretischen Beschränkung auf archetypische Vorstellungen, geht der Tiefenpsychologe von der Tatsache aus, dass in die Seele eingeprägte (τύπος = Schlag, Einprägung, Eindruck) Gestalten (εἶδη) (vgl. Jung 2012b: 283; 285), ein Prägendes, d. h. irgendeine Art von Matrix voraussetzen (vgl. Jung 1972: 27f.; Jung 2012a: 433). Bezüglich der Frage, woher der Archetypus letztlich stammen könnte, macht Jung als empirischer Wissenschaftler allerdings keine Aussage. Er hält es auch für ein Missverständnis, wenn jemand seine „Beobachtungen als eine Art Beweis für die Existenz Gottes auffassen wollte" (Jung 1992c: 63). Was sich unter Umständen noch nachweisen ließe, sei bestenfalls „die Existenz einer dem Bewußtsein übergeordneten Ganzheit" (Jung 2012a: 432), welche allerdings nicht mehr im Sinne einer endgültigen Definition beschrieben werden könne. „Dieses «Selbst» ist nie und nimmer an Stelle Gottes, sondern vielleicht ein Gefäß für die göttliche Gnade" (Jung 2012a: 432). In diesem Sinne spricht Wehr (1990: 59) unter Verwendung einer anderen Metapher vom Archetypus des Selbst als „Ort der Gottesbeziehung". Funktional betrachtet, „sind die Archetypen sozusagen Organe (Werkzeuge) Gottes" (Jung 2012b: 349). Was Jung in der Sprache der Psychologie als „Selbst" bezeichnet, entspricht in theologischer oder mythischer Sprache dem „Christus in nobis", auch wenn das theologische Konzept mit dem psychologischen nicht völlig deckungsgleich ist (vgl. ebd.).

Obwohl Jung die Möglichkeit einen Gottesbeweis zu führen prinzipiell als petitio principii ablehnt (vgl. ebd.; Jung 1981g: 759), so hält

er das „Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit“ (Jung 1992c: 63) aufgrund seines häufigen Vorkommens sowie der starken Numinosität seiner Erlebnisqualität dennoch für eine „beachtenswerte Tatsache für jede Theologia naturalis“ (Jung 1992c: 64). Numinos ist eine solche Erfahrung deshalb, „weil sie alle Aspekte der Ganzheit vereinigt“ (Jung 1981a: 732). Da es sich bei der Numinosität streng genommen lediglich um eine Erlebnisqualität handelt, können aus ihr keine zwingenden Rückschlüsse über die Existenz oder gar Beschaffenheit einer möglichen Ursache abgeleitet werden, auch wenn die Intensität der Erfahrung die Betroffenen in den meisten Fällen subjektiv zu der Annahme bewegt, dass dahinter eine außerpsychische Wirklichkeit am Werke sei. Diese erlebnisbedingte, spontan gebildete Realitätshypothese ist jedoch nicht mehr zu beweisen. Jung versucht die Plausibilität dieser Hypothese mit einem Vergleich zu erhärten. Er sagt, ein archetypisches Bild sei wie ein Portrait eines Unbekannten in einer Galerie, von dem weder der Name noch seine Biographie bekannt seien. Die Besucher nehmen jedoch an, dass es sich dabei um das Bild einer ehemals real existierenden Person handle. Was Jung nicht bedenkt, ist, dass das Bild auch eine reine Fantasiegestalt sein könnte (vgl. Jung 1981f: 758). Im Hinblick auf Gottesbilder zieht er eine durchaus fragwürdige Schlussfolgerung:

> „Man findet zahllose Bilder Gottes, das Original aber ist unauffindbar. Es steht für mich außer Zweifel, daß hinter unseren Abbildern das Original sich verbirgt, doch es ist uns nicht zugänglich. Wir wären nicht einmal imstande das Original wahrzunehmen, weil es erst in psychische Kategorien übersetzt werden müßte, um überhaupt wahrnehmbar zu werden.“ (Jung 1981g: 758)

Mit dieser Aussage hat der Verfasser jedoch den festen Boden der empirischen Wissenschaft verlassen, da er ein Glaubensbekenntnis ablegt, von dessen Inhalt er behauptet, er sei dem menschlichen Bewusstsein prinzipiell nicht zugänglich. Damit setzt er als Philosoph ein erkenntnistheoretisches Axiom, mit dem er die theologische Aussage von der Existenz eines verborgenen Gottes gegen mögliche

kritische Einwände immunisiert. Die von Jung wiederholt mit Nachdruck vorgebrachte Beteuerung, er würde sich als empirischer Wissenschaftler jeglicher metaphysischen Spekulation enthalten, kann nicht nur mit diesem, sondern auch mit anderen Zitaten eindeutig widerlegt werden. Ob derartige Inkonsequenzen auf ein Defizit in Jungs Abstraktions- bzw. Reflexionsvermögen schließen lassen (vgl. Stein 1986: 82), sei dahingestellt. Zugutehalten kann man dem Verfasser, dass er sich bemüht, die Grenzen des Wissbaren auszuloten und einzuhalten. Wenn ihm das nicht immer vollkommen gelingt, so ist dies auch der Komplexität der Materie geschuldet, welche eine saubere Trennung zwischen Psychologie, Philosophie und Theologie nicht immer zulässt. Wie Keintzel (1991: 117f.) zutreffend bemerkt, gibt es im Nachdenken über Gott und Gottesbilder „keine „reine", völlig unpsychologische und unphilosophische Theologie, aber es gibt genau so wenig eine „reine", völlig untheologische Psychologie und ja auch keine völlig unphilosophische Psychologie, was gerade Jung zu seinem Bedauern zugeben musste". Obwohl Jung nicht immer scharf zwischen seinen persönlichen Überzeugungen und gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen unterscheidet, so lässt er dennoch keinen Zweifel daran, dass die Ursache einer religiösen Erfahrung „jenseits der menschlichen Erkenntnismöglichkeit liege" (Jung 1991c: 323). Auch wenn das Unbewusste die Quelle oder das Medium der Gotteserfahrung ist, bedeutet dies noch lange nicht, „daß das, was als Unbewußtes bezeichnet wird, sozusagen mit Gott identisch oder an Stelle Gottes gesetzt sei" (ebd.). Die Erfahrung Gottes als psychisches Geschehen ist nicht identisch mit der Erkenntnis Gottes an sich, denn die „Erkenntnis Gottes ist ein transzendentales Problem" (ebd.). Im Hinblick auf dieses Problem behauptet Machon: „Jung geht noch weiter und ist überzeugt, „dass ein Glaubensorgan den Menschen befähige, Gott zu erkennen" (Jung 1955c, 513)" (Machon 2015: 123). Bei genauer Analyse des Kontextes dieses Zitats aus Jungs Kommentar zum tibetischen Buch der großen Befreiung (vgl. Jung 1988o: 478) stellt sich jedoch heraus, dass Jung genau diese Idee von einem Glaubensorgan als eine Überzeugung kritisiert, die vor der Erkenntnistheorie der Aufklärung

nicht bestehen kann. In seiner Kritik hebt er hervor, dass die Weigerung, die unserer Erkenntnis auferlegten Grenzen anzuerkennen, nicht nur unvernünftig sei, sondern im Westen sogar zu einer neuen Krankheit geführt habe, dem „Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion" (Jung 1988o: 478). Die Wissenschaft wird von Jung dafür kritisiert, dass sie auf der Basis des Fehlurteils von der Materie als einer empirischen Realität materialistisch geworden sei und dabei nicht erkannt habe, dass „Materie" ein abstrakter, metaphysischer Begriff ist, „hypostasiert von unkritischen Köpfen" (ebd.). Den religiösen Glauben kritisiert der Autor dafür, dass er sich weigert „seine vorkritische Weltanschauung aufzugeben" (ebd.) und stattdessen aus der kindlichen Naivität eine Tugend gemacht habe.

Da Jungs Denken auf den Prämissen der Kant'schen Erkenntnistheorie basiert, kann er nicht wissen „was Gott an und für sich ist" (Jung 2012b: 348), weil nach ihr sowohl unsere äußere als auch unsere innere Erfahrung ein psychisches „Phänomen und daher sekundär ist" (ebd.). In der religiösen Erfahrung ist der Mensch konfrontiert mit „der Gewalt eines Nicht-Ich" (ebd.), dessen Wirkungen auf die Psyche beobachtet werden können. Moderne Theologen neigen aufgrund ihres Rationalismus dazu, dieses Numinosum mit einer unpersönlichen, kosmisch-physikalischen Größe zu identifizieren. „Aber die innere Erfahrung ist ganz anders; sie zeigt, daß persönliche Kräfte existieren, mit denen ein inniger, sehr persönlicher Kontakt durchaus möglich ist" (Jung 2012b: 411). Aus dieser dialogischen Beziehung kann der Mensch jedoch keine Erkenntnis Gottes an und für sich ableiten:

> „Wir sollten doch wahrlich bescheiden sein und uns nicht einbilden, wir könnten von Gott an sich aussagen. Wir sind in Wahrheit mit furchtbaren Rätseln konfrontiert." (Jung 2012b: 348)

Daher übt Jung in seinen Schriften keine Kritik an Gott selbst, sondern lediglich an Gottesvorstellungen (vgl. ebd.). Als Psychologe hält er es im Sinne der Gesundheit seiner Klienten für geboten, dann Kritik zu üben, wenn die entsprechenden Auffassungen aufgrund von Einseitigkeiten zu seelischen Störungen oder problematischen

Entwicklungen führen. Obwohl seine Kritik in erster Linie motiviert ist aus der Sorge um das seelische Wohlergehen und die Individuation praktizierender Christen (vgl. Stein 1986: 13), geht es ihm auch um die gesamtgesellschaftlichen Auswirkungen religiöser Ideen.

> „Es liegt mir fern, irgendwelche Aussagen über Gott selber zu machen. Ich spreche von Bildern, und es ist wichtig, über diese nachzudenken, zu reden und an ihnen Kritik zu üben, weil so viel von der Natur unserer vorherrschenden Ideen abhängt. Es ist ein himmelweiter Unterschied, ob ich mich selber, meinen Nachbarn, den Teufel oder ein höchstes Wesen für die Quelle des Guten oder des Bösen halte." (Jung 1981g: 769)

Jung analysiert also den Bildervorrat, den das Unbewusste für das Konzept „Gott" zur Verfügung stellt und setzt ihn in Beziehung zu den geoffenbarten Vorstellungen der institutionalisierten Religionen. Dabei bezieht er sich in erster Linie auf die Schriften des Alten und Neuen Testaments sowie den in der christlichen Tradition daraus hervorgehenden dogmatischen Gottesbegriff, der das philosophische Denken des Abendlandes maßgeblich mitgeprägt hat. Für den Analytiker war es aufgrund der Komplexität und Paradoxität der Wirklichkeit keine große Überraschung, dass „das Unbewußte ein entsprechend widerspruchsvolles Gottesbild enthält, welches mit der Schönheit, Erhabenheit und Reinheit des dogmatischen Gottesbegriffs nicht recht zusammenstimmen will" (Jung 1981f: 716). Jungs religionspsychologische Untersuchungen des empirischen Materials sowie die Implikationen seiner Analyse für eine Religiosität, die der psychischen Situation des modernen Menschen entspricht, sind Gegenstand der nachfolgenden Erörterungen.

4.4 Vom Gott Hiobs über Jesus Christus zur Schicksalsfrage des modernen Menschen

Die Ursprünge der biblischen Gottesvorstellung reichen zurück bis in die Patriarchenzeit vor ca. 4000 Jahren als semitische Halbnomaden ihre Herden im Umland der Städte im Süden von Mesopotamien weideten. Jede Sippe verehrte ihre Gottheit, die sich ihrem Stammvater offenbart hatte. Nachdem sich der Sippenverband Abrahams mit den Nachkommen Isaaks und denen Jakobs zusammengeschlossen hatte, wurden nicht nur ihre jeweiligen Patriarchen in einer Genealogie miteinander vereinigt, sondern auch ihre Götter, so dass daraus der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs wurde. Im Kulturland Kanaan angekommen und sesshaft geworden, nahm der ursprüngliche Mitzieher-Gott der Nomaden immer mehr Eigenschaften des dort heimischen El an, so dass schließlich der ehemals namenlose Gott der Väter als „Elohim" in die Bücher der Torah einging. In der Begegnung mit Mose im brennenden Dornbusch offenbarte der Gott der Söhne Israels schließlich seinen Namen als JHWH, der nach dem zweiten Gebot des Dekalogs allerdings nicht ausgesprochen werden durfte. In Ex 3 wird mit Nachdruck die Identität von JHWH mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs betont. Nach dem Auszug aus Ägypten und der Wiederansiedlung im Land der Patriarchen dauerte es noch eine ganze Weile, bis der eine Gott den von ihm im ersten Gebot geforderten Exklusivanspruch auch tatsächlich durchsetzen konnte. Vor allem in Notzeiten ließen sich die Israeliten immer wieder dazu verführen, auch die Götter der Nachbarvölker um gelegentliche Unterstützung anzuflehen und ihnen Opfergaben darzubringen. Nach alttestamentlicher Auffassung hatte ein derartiges Verhalten Naturkatastrophen und Kriege zur Folge, die JHWH als Strafe über sein Volk hereinbrechen ließ. Um sie wieder auf den Pfad der Tugend zurückzuführen, schickte er ihnen die Propheten, die allerdings nicht immer auf die Begeisterung ihrer Zeitgenossen trafen. Von den Verfassern des deuteronomischen Geschichtswerkes werden insbesondere die drei großen nationalen Katastrophen als Folge des Verstoßes gegen Gottes Gebote

und damit als Bundesbruch gedeutet: die Reichsteilung (932 v. Chr.), die Eroberung des Nordreiches durch Salmanassar V. (722 v. Chr.) sowie die Zerstörung der Stadt Jerusalem einschließlich ihres Tempels durch Nebukadnezzar II., der daraufhin den größten Teil der Bevölkerung nach Babylon ins Exil (597–539 v. Chr.) verschleppte. Als 722 v. Chr. die Herrschaft über den größten Teil des Landes auf die Assyrer gefallen war, vermischten sich teilweise auch die Bevölkerungen, so dass auch der angestammte Kult synkretistische Züge annahm. So soll eine gewisse Zeitlang im Tempel von Samaria nicht nur JHWH, sondern auch sein weibliches Gegenstück, die Aschera, als Göttin und nicht nur etwa als Kultsymbol verehrt worden sein. Die strenggläubige Bevölkerung in Judäa war davon jedoch nicht gerade begeistert, so dass bis in die Zeit Jesu das Wort Samariter als Schimpfwort galt, das mit „Abtrünniger" oder „Gottloser" gleichbedeutend war. Die Samaritergleichnisse aus dem Lukasevangelium legen nahe, dass sich Jesus offensichtlich von derartigen Vorurteilen distanzierte. Obwohl gerade die im Nordreich wirkenden Propheten Elija, Hosea und Amos die Verehrung von Baal- und El-Gottheiten sowie das Aufstellen von Kultfiguren in Tempeln aufs Schärfste angeklagt und verurteilt hatten, konnte sich die Monolatrie (= Alleinverehrung des einen Gottes bei gleichzeitiger Anerkennung der Existenz anderer Götter) erst in der Zeit nach dem Babylonischen Exil zunächst nur im südlichen Landesteil durchsetzen. Dies hing vor allem damit zusammen, dass es durch den Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels auch zu einer Neuordnung des Kultes durch eine reorganisierte Priesterschaft kam. Diese lehnte z. B. das Angebot der Samaritaner ab, sich am Tempelbauprojekt zu beteiligen, was dazu führte, dass die Samaritaner vom Tempelkult in Jerusalem ausgeschlossen wurden und sich ihre eigenen Kultstätten im Norden des Landes errichteten. Die Tempelpriester in Jerusalem betrachteten sich von da an als die Hüter der Rechtgläubigkeit, die nur die Verehrung des einen Gottes duldeten.

Nachdem die Griechen unter Alexander dem Großen die Perser als Hegemonialmacht abgelöst hatten, kam es im gesamten Mittelmeerraum zur Ausbreitung einer umfassenden, griechisch

geprägten Kultur. In dieser Zeit wurde den Menschen in Palästina nicht nur aufgrund des Wirkens der Propheten, sondern auch durch den immer stärker werdenden Einfluss der biblischen Weisheitsliteratur klar, dass es nur einen Gott als Schöpfer und Herrn der Welt geben konnte, auch wenn dieser von verschiedenen Völkern unter jeweils anderem Namen verehrt wurde. Es kam in weiten Kreisen der Bevölkerung zu einem immer größer werdenden Interesse an griechischer Philosophie, Literatur und Lebensart. Das größte Zentrum des jüdischen Hellenismus entstand im ägyptischen Alexandria, wo es zu einem regen Gedankenaustausch zwischen griechischen Philosophen und rabbinischen Gelehrten kam, die schließlich die heiligen Schriften der Juden ins Griechische übersetzten, so dass hebräisches Kulturgut sich auch in der nicht-jüdischen Welt verbreiten konnte. Besonders große Bedeutung erlangte in dieser Hinsicht der jüdisch-hellenistische Gelehrte Philo von Alexandrien, der sich darum bemühte, einem griechisch sprechenden Publikum jüdische Bräuche und Feste zu erklären. Als Bindeglied zwischen hebräischer und griechischer Kultur fungierte die auf beiden Seiten gepflegte und geschätzte Weisheitslehre. Im gesamten Alten Orient gingen die Menschen davon aus, dass es eine kosmische Weltordnung gab, die sowohl die Natur und ihre Gesetze als auch den Menschen und sein moralisches Verhalten bestimmte. Weise waren also diejenigen, die aufgrund der Erkenntnis der entsprechenden Gesetzmäßigkeiten ihr Denken, Fühlen und Handeln in Einklang mit den Regeln dieser gottgegebenen Ordnung bringen konnten. Nur ihnen war das Glück eines im umfassenden Sinne gelingenden Leben vergönnt. Als entscheidendes Grundprinzip der Weisheit Israels bildete sich die Überzeugung heraus, dass es eine Entsprechung zwischen den eigenen Taten und dem Schicksal eines Menschen gebe. Dieser Tun-Ergehen-Zusammenhang durchzieht wie ein roter Faden die alttestamentliche Weisheitsliteratur, die im Buch der Sprichwörter, im Buch der Weisheit und in Kohelet überliefert ist. Nach der weisheitlichen Logik muss der Gottlose mit seinen Vorhaben scheitern und in diesem Leben leiden, während der Gerechte und Gottesfürchtige mit Erfolg und Wohlergehen gesegnet wird. Da das Buch Hiob diese

Zusammenhänge kritisch hinterfragt, kann es als Höhepunkt und Symptom der Krise des weisheitlichen Denkens in der Bibel betrachtet werden. In Form von Rede und Gegenrede werden die Fragen nach dem Ursprung des Bösen sowie nach der Gerechtigkeit Gottes und des Menschen thematisiert. Für Jung ist das Buch Hiob „ein Markstein auf dem langen Entwicklungsweg eines göttlichen Dramas" (Jung 1992a: 206), welcher den Übergang vom Gottesbild des AT zu dem des NT kennzeichnet. In seiner „Antwort auf Hiob" beschäftigt sich der Verfasser jedoch nicht als „Schriftgelehrter" (Jung 1992a: 205) oder Exeget (vgl. Jung 1992a: 206), sondern „als Laie und Arzt" (Jung 1992a: 205) mit den entsprechenden Fragestellungen. Aus seiner psychotherapeutischen Praxis weiß er jedoch, dass er mit seiner persönlichen Auffassung nicht alleinsteht, sondern „auch im Namen vieler" (ebd.) spricht, die in ähnlicher Weise betroffen sind wie er selbst. Aufgrund der Subjektivität der Äußerungen erhebt er im Hinblick auf die Inhalte, von denen er weiß, dass sie kontroverse Diskussionen provozieren werden, auch nicht den wissenschaftlichen Anspruch des empirischen Forschers.

> „Das Wort ergreift vielmehr ein zutiefst Erregter, einer, der in einer herausfordernden, geradezu gewaltsamen Auseinandersetzung mit dem alttestamentlichen Gottesbild (Jahwe) all das von der Seele schreiben muß, was ihm seit Jahrzehnten als ein unabweisbares Lebensthema zu schaffen macht." (Wehr 1988: 340)

Ausgelöst wurde die Abfassung dieses umstrittenen Werkes unter anderem durch eine Krankheit, die im Frühjahr 1951 aufgrund von Fieberschüben wiederholt zu Phasen der Bettlägerigkeit führte, in denen die Idee zum Hiob-Buch geboren wurde. Später erklärte der Verfasser in einem Brief an einen Schweizer Pfarrer, dass er sich als „causa ministerialis" (Jung 2012b: 328) seines Buches fühlte, da es ihn plötzlich und unerwartet überfallen habe. Seinem Korrespondenzpartner gab er im März 1953 folgende Erklärung dazu ab:

> „Ich empfinde den Inhalt als eine Entfaltung des göttlichen Bewußtseins, an dem ich nolens volens teilhabe. Es war zu meinem inneren Gleichgewicht nötig, daß ich mir diese Entwicklung bewußtmachte.
> Der Mensch ist der Spiegel, den Gott sich vorhält, oder das Sinnesorgan, mit dem Er Sein Sein erfaßt." (Jung 2012b: 328)

Murray Stein sieht in Jung den Therapeuten, der seinem Patienten, dem christlichen Gottesbild, durch die Prozesse der Übertragung und der Gegenübertragung zur Bewusstwerdung seiner verdrängten dunklen Seite und zur Weiterentwicklung im Sinne einer ganzheitlichen Annahme seiner selbst verhilft. Dies sei allerdings nur eine Bedeutungsdimension, da der Sinn des Werkes im Hinblick auf den Verfasser in der Selbstanalyse und Aufarbeitung des eigenen Vaterkomplexes liege.

> „What Jung presents in *Answer to Job* is both an analysis of himself – of his father complex and his unresolved transferences to Paul Jung and Sigmund Freud – and a therapeutic analysis of the biblical Christian image of God through the countertransference. In the shamanic model of healing, both doctor and patient ultimately benefit from the healing process that transpires between them, and both are changed by it. This was Jung's wish." (Stein 1986: 165)

Stein sieht also in Jung den schamanischen Therapeuten, der sowohl seinen Patienten als auch sich selbst in den Prozessen der Übertragung und Gegenübertragung heilt. Im oben erwähnten Brief an Pfarrer Dr. Jakob Amstutz scheint die Perspektive jedoch umgekehrt zu sein: Gott ist der Therapeut, der sich zur Entfaltung des eigenen Bewusstseins des Menschen als eines Instrumentes bedient. Lässt sich der Mensch auf diesen Vorgang ein, so kann er ebenfalls in seiner Bewusstseins- und Persönlichkeitsentwicklung von den jeweiligen Transformationsprozessen profitieren.

Zu Beginn seiner Überlegungen zeichnet Jung das widersprüchliche Gottesbild des AT nach, welches zur Zeit der Abfassung des Buches Hiob bereits allgemein verbreitet war. Einerseits war Gott in seinem Zorn und in seiner Eifersucht so maßlos, „dass ihm dieses

Wissen leidvoll war“ (Jung 1992a: 206). Andererseits standen Einsicht und Einsichtslosigkeit ebenso unvermittelt nebeneinander „wie Güte neben Grausamkeit und wie Schöpferkraft neben Zerstörungswillen“ (ebd.). Diesen Zustand, in dem entweder kein reflektierendes Bewusstsein vorhanden ist oder dieses sich nicht gegen die Affekte durchsetzen kann, bezeichnet Jung als amoralisch. Das moralische Paradoxon des alttestamentlichen Gottes besteht darin, dass er auf der einen Seite „Hüter des Gesetzes und der Moral“ (Jung 1981g: 797) ist, sich auf der anderen Seite aber „um kein moralisches Urteil kümmert bzw. keine für sich verbindliche Ethik anerkennt“ (Jung 1992a: 209). Die Größe Hiobs besteht darin, dass er deutlich sieht, dass sich Gott in einem Widerspruch mit sich selbst befindet „und zwar dermaßen total, daß er, Hiob, gewiß ist, in Gott einen Helfer und Anwalt gegen Gott zu finden. So gewiß ihm das Böse, so gewiß ist ihm auch das Gute in Jahwe“ (ebd.). Jung diagnostiziert in diesem Gottesbild nicht etwa eine Bewusstseinsspaltung, „sondern eine *Antinomie*, eine totale innere Gegensätzlichkeit, die unerläßliche Voraussetzung seiner ungeheuren Dynamik, seiner Allmacht und Allwissenheit“ (ebd.):

> „Es sind die Gegensätze Liebe und Furcht, die in einem offenbar unvereinbaren Widerspruch stehen. Mit einer solchen Gegensätzlichkeit muß jedoch immer dort gerechnet werden, wo wir mit einer ungeheuren Energie konfrontiert sind. Es gibt keine dynamische Erscheinung ohne eine entsprechende Initialspannung, aus der die entsprechende Energie entsteht. Unter der Annahme, daß sich die Gottheit unserer Erfahrung als ein dynamisches Phänomen darstellt, muß eine Gegensätzlichkeit oder ein Paradox den Ursprung bilden.“ (Jung 2012c: 372)

Woran es ihm mangelt, ist allerdings Bewusstheit. Dieser Gott ist zu unbewusst, um moralisch zu sein, da Moralität Bewusstsein voraussetzt. Die Widersprüche im göttlichen Wesen erklärt Jung so, „daß die einzelnen Eigenschaften ungenügend aufeinander bezogen sind, so daß sie in einander widersprechende Akte zerfallen“ (Jung 1992a: 212). Im Buch Hiob wird der treue und gerechte Knecht Gottes sinnloserweise einer moralischen Prüfung unterzogen, obwohl

JHWH aufgrund seiner Allwissenheit von dessen Tadellosigkeit überzeugt sein müsste. Dieses „göttliche Paradoxon ist für den Menschen eine unerschöpfliche Quelle des Leidens“ (Jung 1981g: 797f.). Nach menschlichem Ermessen ergeben die der Person des Hiob auferlegten Torturen überhaupt keinen Sinn. Jung gibt sich mit der prinzipiellen Unergründlichkeit Gottes als Antwort nicht zufrieden, sondern fragt sich, „ob dahinter nicht ein tieferreichendes Motiv verborgen liegt“ (Jung 1992a: 215). Der Psychoanalytiker stellt die Vermutung an, dass JHWH auf etwas eifersüchtig sein könnte, was dem Menschen aufgrund seiner Geschöpflichkeit zu eigen ist und das ihm selbst aufgrund seiner göttlichen Allmacht fehlt. Als endliches, sterbliches und verletzliches Wesen verfügt der Mensch über ein schärferes Bewusstsein, da er sich vor den Gefahren der Natur und vor dem allgewaltigen Gott in Acht nehmen muss, um bestehen zu können. Eine derartige Vor- und Umsicht braucht der Allmächtige nicht walten zu lassen.

> „Sollte Jahwe Verdacht geschöpft haben, daß der Mensch ein zwar unendlich kleines, aber konzentrierteres Licht als er, der Gott, besitzt? Eine Eifersucht solcher Art könnte das Benehmen Jahwes vielleicht erklären. Es wäre begreiflich, wenn eine derartige, nur geahnte und nicht begriffene Abweichung von der Definition eines bloßen Geschöpfes das göttliche Mißtrauen erregte. Schon zu oft haben sich ja die Menschen nicht voraussetzungsgemäß benommen. Auch der getreue Hiob könnte schließlich etwas im Schilde führen … […]!“ (Jung 1992a: 215)

Der alttestamentliche Gott ist also eine Gestalt, die nicht nur von Eifersucht, sondern auch von Misstrauen und Zweifel geplagt ist. Die Personifikation dieses Zweifels ist die Figur des Satans, der Gott überredet hat, den armen Hiob auf die Probe zu stellen. Jung vermutet, dass es bei dieser absonderlichen Wette gar nicht um die Integrität der menschlichen Person geht: „Hiob ist nicht mehr als der äußere Anlaß zu einer innergöttlichen Auseinandersetzung“ (Jung 1992a: 218). An der eigentlichen Frage, inwiefern Hiob gerecht und bundestreu ist, scheint JHWH in Wirklichkeit gar nicht interessiert zu sein. Stattdessen projiziert er seine Schattenseite in Form des

Zweifels auf Hiob, um „auf Kosten des Menschen unbewußt bleiben“ (Jung 1992a: 221) zu können. Wegen seiner tierisch-naturhaften Unbewusstheit ist „Jahwe nicht nur kein Mensch, sondern in gewissem Sinne weniger als ein Mensch“ (Jung 1992a: 222). In seinem Verhalten kümmert er sich nicht um die von ihm selbst gesetzten Normen, sondern pocht stattdessen auf seine Allmacht als Rechtfertigung für sein Tun. „Es ist das Benehmen eines vorzugsweise unbewußten Wesens, das man nicht moralisch beurteilen kann: Jahwe ist ein *Phänomen* und «nicht ein Mensch»“ (Jung 1992a: 223). Obwohl dem Menschen in seiner Allmacht unendlich überlegen, ist der alttestamentliche Schöpfergott keine nach ethischen Grundsätzen handelnde Person, sondern eine „amoralische Naturmacht“ (Jung 1992a: 224), die sich ihrer dunklen Seite nicht bewusst ist. Seine Einstellung zum Menschen ist geradezu zwiespältig: einerseits ist der Mensch lediglich das Objekt göttlicher Launen und allmächtiger Willkür, die sich um das Leid der gequälten Kreatur nicht kümmert, „andererseits will er geliebt, geehrt, angebetet und als gerecht gepriesen werden“ (ebd.). Einem solchen Wesen gegenüber kann der Mensch kein Vertrauensverhältnis entwickeln, da er ständig um sein Leben bangen muss. Die einzig vernünftige Option besteht darin, sich „mit Furcht und Zittern“ zu unterwerfen und indirekt zu „versuchen, mit massiven Lobpreisungen und ostentativem Gehorsam den absoluten Herrscher zu propitiieren“ (ebd.). Im Schicksal des Hiob, der von Gott ungerechterweise gedemütigt und gepeinigt worden ist, ist Gottes Doppelnatur offenkundig geworden. Indem er die ihm zugefügte Erniedrigung geduldig ertragen hat, wurde Hiob indirekt über JHWH erhöht. Der heldenhafte Dulder „erkennt die innere Antinomie Gottes, und damit erlangt das Licht seiner Erkenntnis selber göttliche Numinosität“ (Jung 1992a: 216). Aus der vom Satan initiierten, fragwürdigen Probe ist der unterlegene Mensch als Sieger hervorgegangen. Das Ergebnis war offenkundig und konnte nicht mehr ungeschehen gemacht werden: „Hiob stand moralisch höher als Jahwe. Das Geschöpf hatte in dieser Beziehung den Schöpfer überholt“ (Jung 1992a: 244). Diese Tatsache forderte Gott nicht nur zum Handeln heraus, sondern auch zum

Nachdenken und zur Reflexion. So wie zu Beginn des Dramas Satan auf den Plan tritt und die Prüfung des Gerechten fordert, so tritt nun eine andere Figur in Erscheinung, die JHWH unterstützt und seine Selbstbesinnung ermöglicht. Es handelt sich um „die Idee der Σοφία oder Sapientia Dei" (Jung 1992a: 226), die aufgrund des hellenistischen Einflusses in den ersten vier Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung Einzug in die biblische Weisheitsliteratur hielt. Im Buch der Sprüche Salomos wird sie vorgestellt als Gottes weibliche, von Ewigkeit her waltende Schöpferkraft, die als Partnerin JHWHs im Akt der Weltschöpfung mitwirkte (vgl. Sprüche 8, 22ff.). Jung sieht in dieser Gestalt Parallelen zur indischen Shakti (Gattin Schiwas) und zum Logos des Johannesprologs. Bezugnehmend auf die atl. Spruchsammlung des Jesus Sirach (vgl. Kapitel 24, 3-18) erläutert Jung:

> „Die Weisheit bezeichnet sich selber als Logos, als Wort Gottes. Als Ruach, der Geist Gottes, hat sie im Anfang die Tiefe inkubiert. Wie Gott hat sie ihren Thron im Himmel. Als kosmogonisches Pneuma durchdringt sie Himmel und Erde und alle Geschöpfe. Ihr entspricht sozusagen in jedem Zuge der Logos des Johannesevangeliums." (Jung 1992a: 227)

Diese Figur aus der alttestamentlichen Weisheitsliteratur wird vom Psychoanalytiker verstanden als verdrängter und abgespaltener weiblicher Aspekt des biblischen Gottesbildes, der in der Frühzeit der jahwistischen Periode aufgrund der stark patriarchalischen Tendenzen in der Gesellschaft verloren gegangen war. In dem Moment, in dem die Selbstreflexion gefragt ist, tritt sie in Erscheinung und unterstützt JHWH in seinem Entschluss, selbst Mensch zu werden. Diese Entscheidung bedeutet, dass sich Gott über seinen primitiven Bewusstseinszustand erhebt und die moralische Überlegenheit Hiobs anerkennt.

> „Hätte er diesen Entschluss nicht gefaßt, so wäre er in flagranten Gegensatz zu seiner Allwissenheit geraten. Er, als der Hüter der Gerechtigkeit, weiß, daß jedes Unrecht gesühnt werden muß, und die Weisheit weiß, daß auch über ihm das

moralische Gesetz waltet. *Weil sein Geschöpf ihn überholt hat, muß er sich erneuern*." (Jung 1992a: 244)

Die notwendige Erneuerung findet im Mysterium der ewigen himmlischen Hochzeit (Hierosgamos) mit Sophia, seiner Schöpfungspartnerin, statt. Die Vorlage für die Menschwerdung sieht Jung in der ägyptischen Gottesinkarnation des Pharao gegeben, „welche aber ihrerseits wiederum ein bloßes Abbild des ewigen pleromatischen Hierosgamos ist" (Jung 1992a: 236). Da die Konstellation archetypischer Vorgänge immer den jeweiligen zeitgeschichtlichen Umständen und der entsprechenden Bewusstseinsentwicklung Rechnung trägt, kommt es nie zu einer mechanischen Wiederholung vergangener Ereignisse. Der Einfluss der Sophia auf den Verlauf der weiteren Geschehnisse im göttlichen Drama wird auch an der Wahl der Gottesgebärerin deutlich. In Maria spiegelt sich die Menschenfreundlichkeit ihres prototypischen Vorbildes. Sie ist als Gottesbraut Fürbitterin für die sündigen Menschen und Heilsmittlerin, da ohne ihre freiwillige Einwilligung (vgl. Lk 1,38) das Projekt der Inkarnation nicht zur Durchführung gekommen wäre. Damit es im Sinne Gottes umgesetzt werden konnte, mussten einige spezielle Vorbereitungen getroffen werden. Zunächst wurde Maria von der Erbsünde befreit und damit in den Zustand der Menschheit vor dem Sündenfall versetzt. Als Folge ihrer unbefleckten Empfängnis war sie zeitlebens frei von persönlicher Schuld und Sünde. Ihr Kind empfängt sie ohne Zutun eines Mannes, so dass ihr die Auszeichnung der immerwährenden Jungfräulichkeit zukommt. Der Zweck dieser Maßnahmen besteht darin, die Gottesbraut wirksam vor dem Einfluss und den Machenschaften Satans zu schützen, so dass sie in der Lage ist die Verheißung aus Gen 3,15 zu erfüllen. Maria wird als zweite Eva den Versuchungen der Schlange widerstehen und ihr den Kopf zertreten. Nach Jung haben diese Vorsichtsmaßnahmen allerdings auch eine Kehrseite, deren Folgen von den Theologen nicht hinreichend in Betracht gezogen worden sind. Durch die Reinheit und Makellosigkeit wird die Gottesgebärerin in einen Zustand versetzt, der sie von allen anderen Menschen seit Adam und Eva unterscheidet: als von der Erbsünde Befreite, existiert sie in paradiesischer

Vollkommenheit und ist damit auch der Erlösungsbedürftigkeit der übrigen Menschheit enthoben. Der Analytiker formuliert die daraus zu ziehende Schlussfolgerung in einer Art und Weise, die von vielen Theologen als anstößig empfunden werden dürfte:

> „Maria wird durch die Anwendung besonderer Schutzmaßnahmen sozusagen in den Status einer Göttin erhoben und büßt damit ihre volle Menschlichkeit ein: sie wird ihr Kind nicht wie alle anderen Mütter in der Sünde empfangen, und daher wird es auch nie ein Mensch, sondern ein Gott sein. Man hat – meines Wissens wenigstens – nie gesehen, daß damit die wirkliche Menschwerdung Gottes in Frage gestellt, bzw. nur teilweise vollzogen wurde. *Beide, Mutter und Sohn, sind keine wirklichen Menschen, sondern Götter.*" (Jung 1992a: 238)

Darüber hinaus wurde mit der Vervollkommnung Mariens eine Frau durch ein männliches Ideal überformt, so dass ihre Weiblichkeit kompromittiert wurde. Das weibliche Ideal, welches das Gegenstück zum männlichen Perfektionismus bildet, ist die Vollständigkeit. Diese hat den psychologischen Zweck, das männliche Vollkommenheitsstreben zu kompensieren. Wenn aber das weibliche Prinzip aufgrund der Unterdrückung durch das patriarchale Prinzip diese ihr von Natur aus zukommende Funktion nicht erfüllen kann, entsteht zwar ein aus männlicher Sicht idealer Zustand, der jedoch dadurch instabil ist, dass er eine zwangsläufige Enantiodromie zur Folge hat.

> „Denn wie die Vollständigkeit stets unvollkommen, so ist die Vollkommenheit stets unvollständig und stellt damit einen Endzustand dar, der hoffnungslos steril ist. «Ex perfecto nihil fit» [aus Vollkommenem wird nichts], sagen die alten Meister, während dagegen das «imperfectum» [Unvollkommenheit] die Keime zukünftiger Verbesserung in sich trägt. Der Perfektionismus endet immer in einer Sackgasse, während die Vollständigkeit allein der selektiven Werte ermangelt." (Jung 1992a: 235)

Die erste Antwort auf Hiob, durch dessen Gerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes in Frage gestellt und JHWH zur Selbstreflexion und Weiterentwicklung gezwungen wurde, erfolgte durch die

Fleischwerdung des Logos (Joh 1,14) in Jesus Christus. Sein Leben, sein Leiden und Sterben sowie seine Auferstehung sind Teil des Wandlungsprozesses, in dem Gott die Schuld, die er durch das Unrecht, das er Hiob antat (vgl. Jung 1992a: 257), sühnt und sein moralisches Bewusstsein schärft.

> „Wir erblicken also den unmittelbaren Grund für die Menschwerdung in der Erhöhung Hiobs und den Zweck derselben in der Bewußtseinsdifferenzierung Jahwes. Dazu hat es allerdings einer bis aufs Äußerste zugespitzten Situation bedurft, einer affektvollen Peripetie, ohne welche kein höheres Bewußtseinsniveau erreicht wird." (Jung 1992a: 245)

Da Jesus Christus aufgrund seiner Befreiung von der Erbsünde, der Jungfrauengeburt und seiner Sündenlosigkeit kein gewöhnlicher Mensch so wie Hiob war, blieb das Erlösungswerk Christi im Hinblick auf das zu sühnende Unrecht Gottes unvollständig. Nach göttlicher Gerechtigkeit kann das in der Person des Hiob „der Menschheit geschehene Unrecht nur durch eine Inkarnation Gottes im empirischen Menschen wiedergutgemacht werden" (Jung 1992a: 254), „denn wie der Mensch an Gott, so muss Gott am Menschen leiden. Anders kann es keine «Versöhnung» zwischen den beiden geben" (ebd.). Die noch ausstehende vollständige Inkarnation Gottes sollte durch „die fortlaufende, unmittelbare Einwirkung des Heiligen Geistes auf die zur Kindschaft berufenen Menschen" (ebd.) erfolgen. Durch den im NT auch als Parakleten bezeichneten göttlichen Geist kommt es unter gewöhnlichen, sündigen Menschen zur Inkarnation Gottes in den vielen, die dadurch zu Geschwistern Christi werden. Auch wenn diese weder durch den Heiligen Geist gezeugt noch durch eine Jungfrau geboren sind, beeinträchtigt ihre niedere Herkunft weder ihre „Anwartschaft auf eine zukünftige Ehrenstellung am himmlischen Hofe" (ebd.) noch ihre „Leistungsfähigkeit in Bezug auf Wunderwerke" (ebd.; vgl. ebd.: 253). Jesus Christus ist damit nicht der einziggeborene Sohn Gottes, wie die traditionelle Kirchenlehre behauptet, sondern der erstgeborene. Die daraus entstehende Problematik der „Christifikation vieler" (Jung 1992a: 307) wurde oben (vgl. oben S. 173) bereits erörtert.

In Jesus Christus verkörperte sich die liebende, menschenfreundliche Seite Gottes und seine dunkle, destruktive Seite wurde abgespalten und blieb uninkarniert. Allerdings wurde sie symbolisch repräsentiert durch die in der Offenbarung des Johannes auftauchende Figur des Antichristus. Schon der Verfasser des letzten neutestamentlichen Buches konnte voraussehen, dass diese Bewusstseinslage zu einer Enantiodromie führen musste. Die ersten 1000 Jahre des christlichen Zeitalters sind geprägt durch eine Vergeistigung des Homo sapiens durch die Ideale des Gottmenschen. Danach kommt es zu einer antichristlichen Gegenbewegung, die durch ein erhöhtes Machbarkeitsstreben des Menschen und das immer stärker Werden einer materialistischen Weltanschauung geprägt ist. Durch diese Gegenbewegung, welche bis ins 20. Jahrhundert hinein andauerte, wurde die Bühne bereitet für den nächsten Akt des göttlichen Dramas. Die zweite Antwort auf Hiob muss der moderne Mensch geben. Seine Aufgabe besteht darin, die dunkle Seite Gottes in eine ganzheitliche Struktur zu integrieren, die auch die positiven Errungenschaften der christlichen Tradition miteinschließt. Sollte ihm dies nicht gelingen, so wird er nach Jungs Prognose zum Opfer der aus dem Gottesbild abgespaltenen und verdrängten Destruktivität werden, welche aus dem Unbewussten heraus das Schicksal der Menschheit im Sinne der Selbstzerstörung besiegeln wird.

Insgesamt gesehen geht es Jung in seinem Buch also nicht in erster Linie darum zu untersuchen, wie die Menschen zur Zeit Hiobs die Widersprüche im Wesen Gottes empfunden haben oder wie sie damit umgegangen sind (vgl. Jung 2012c: 41). Ihm geht es vielmehr darum, wie christlich erzogene und gebildete Menschen in der Mitte des 20. Jahrhunderts „sich mit den göttlichen Finsternissen, die sich im Hiobbuch enthüllen" (Jung 1992a: 206) auseinandersetzen, da diese auch in der Moderne immer noch ein ungelöstes Problem darstellen, so dass das Buch Hiob „nur die Rolle eines Paradigmas für die Art und Weise eines Gotteserlebnisses" (ebd.) spielt. In seiner „Antwort auf Hiob" zeichnet Jung nichts weniger als die Evolution des menschlichen Bewusstseins in der westlichen Welt nach, und zwar von den Anfängen in vorbiblischen Zeiten bis hinein in die

Gegenwart. Diese Entwicklung verläuft von einem archaischen, undifferenzierten Ich-Bewusstsein hin zu einer immer stärker ausgeprägten Ich-Identität und einem entsprechend ausgebildeten ethischen Bewusstsein. Treiber der zu Grunde liegenden Dynamik ist die Auseinandersetzung zwischen Gott und Mensch, in deren Folge sich nicht nur das Gottesbild, sondern auch das Selbstbewusstsein des Menschen verändert hat. Murray Stein fasst die epochalen Stationen in diesem Geschehen wie folgt zusammen:

> "The key moments in this drama are: the creation myth, the confrontation between Job and Yahweh, God's incarnation in Christ, the subsequent Christian aeon as foreseen in The Revelation to St. John, and finally the psychological phenomenon of modernity and the contemporary task of incarnating the dark side of God." (Stein 1986: 168)

Durch die Inkarnation hat das Menschsein nicht nur an Bedeutung gewonnen, sondern auch eine neue Dimension der Verantwortung erlangt, die in der Aufgabe der „Weiterführung der göttlichen Selbstverwirklichung" (Jung 2012c: 42) besteht, die Jung mit dem Begriff der Individuation bezeichnet.

> „Individuation bedeutet nicht nur, daß der Mensch, im Unterschied zum Tier, wahrhaft menschlich geworden ist, sondern daß er auch teilweise göttlich werden soll. Das heißt praktisch, daß er erwachsen wird, verantwortlich für seine Existenz, wissend, daß nicht nur er von Gott abhängt, sondern daß Gott auch vom Menschen abhängt. In der Beziehung des Menschen zu Gott muß sich wahrscheinlich eine bedeutende Wandlung vollziehen!" (Jung 2012c: 42f.)

Jungs Werk ist gekennzeichnet von dem Bemühen, seinen Zeitgenossen einen Sinn für die Paradoxie Gottes zu vermitteln, deren helle Seite im Modus der Güte, Gnade und Barmherzigkeit aufscheint und deren dunkle Seite in den Versuchungen der Macht besteht. Die Menschheit hat mit Hilfe von Wissenschaft und Technologie so viel Macht erlangt, dass sie das Leben auf diesem Planeten auslöschen kann. Der Psychoanalytiker hofft, dass die zukunftsträchtigen Entscheidungen des Menschen von Gottes gutem Geist

inspiriert und geleitet sein werden, „denn von der Entscheidung des Menschen hängt es ab, ob Gottes Schöpfung bestehen bleibt" (Jung 2012c: 43).

Die Frage, inwiefern die Zeichen der Zeit Rückschlüsse auf das Erbringen der von Jung geforderten Integrationsleistung zulassen, soll weiter unten im Zusammenhang mit der Analyse der Tendenzen zeitgenössischer Spiritualität thematisiert werden.

4.5 Psychologische Deutung des Trinitätsdogmas

Das Kernstück von Jungs kritischer Auseinandersetzung mit Christentum, Theologie und Kirche bildet seine Analyse des zentralen christlichen Symbols der göttlichen Dreieinigkeit. Wie dem Erinnerungsbuch zu entnehmen ist, wurde sein Interesse an dieser Idee schon während der Vorbereitungszeit auf die Konfirmation geweckt. Zu seiner großen Enttäuschung zeigte sich sein Vater außer Stande, dem heranwachsenden Sohn eine Erklärung anzubieten, die dessen intellektuelle Neugier befriedigen konnte. Stattdessen gestand Pfarrer Jung seinem Sprössling, dass er von dieser Materie eigentlich nichts verstehe und verwies ihn auf die christliche Pflicht zu einem Glauben ohne Verstehen (vgl. Jung 2007: 58). Die folgenden fünfzig Jahre seines Lebens bemühte sich der Psychoanalytiker, dem nach eigener Aussage das Charisma des Glaubens versagt blieb (vgl. Jung 1981j: 692), um ein tiefgreifendes Verständnis des christlichen Gottesbildes. Im Jahre 1940 hielt er dann auf einer Eranos-Tagung einen Vortrag, der im Eranos-Jahrbuch 1940/41 unter dem Titel „Zur Psychologie der Trinitätsidee" veröffentlicht wurde. Aufgrund von Reaktionen kritischer Leser, die sich in ihren religiösen Gefühlen verletzt sahen, überarbeitete Jung seine Darlegungen gründlich und veröffentlichte sie 1948 unter der Überschrift „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas". Jung erklärt seinen Kritikern im Vorwort, dass es weder in seiner Absicht läge, den religiösen Wert christlicher Symbole anzutasten, noch „das Dogma in einen Psychologismus aufzulösen" (Jung 1988i: 130).

Auch der seinem Vater entsprechende „bloß-gläubige und nicht-denkende Mensch“ (ebd.) wird als Adressat direkt angesprochen. Ihm gegenüber beteuert der Verfasser, dass er sich mit christlichen Symbolen nicht etwa beschäftige, um ihre Bedeutung zu entkräften, sondern weil er „von ihrer psychologischen Gültigkeit überzeugt“ (Jung 1988i: 130f.) sei. Um das Verhältnis zwischen Glaubenden und Denkenden zu verdeutlichen, verwendet Jung die Metapher des Bergsteigens: Die Gläubigen befinden sich bereits auf dem Gipfel, den die noch Denkenden zu erobern sich bemühen. Gerade um ihrer privilegierten Position willen, bittet sie der Verfasser, ihren unbewussten Zweifel nicht auf die Denkenden zu projizieren, denn diese sind nicht ihre Feinde.

> „Wenn die Alten nicht gedacht hätten, so besäßen wir überhaupt kein Trinitätsdogma. Daß das Dogma einerseits geglaubt wird und andererseits Gegenstand des Nachdenkens ist, beweist seine Lebendigkeit. Darum möge sich der Gläubige freuen, daß auch andere den Berg, auf dem er sitzt, zu erklimmen versuchen.“ (Jung 1988i: 130)

Diese Vorbemerkungen zeigen, dass Jung sich selbst in vorgerücktem Alter noch nicht ganz wohl dabei fühlte, „gerade das allerheiligste der dogmatischen Symbole, nämlich die Dreieinigkeit, zum Gegenstand einer psychologischen Untersuchung“ (ebd.) zu machen und sich der Gewagtheit eines solchen Unterfangens voll und ganz bewusst war (vgl. ebd.). Der amerikanische Psychologe Murray Stein liefert dazu folgende Erläuterung:

> „He was anything but an inflated “prophet” in the presence of this sacred doctrine. He was concerned that it might be an act of hubris to discuss the sacrosanct heart of his own (and his father’s) religious tradition from the viewpoint of psychological understanding and psychotherapeutic concern.” (Stein 1986: 114)

Seinen Kritikern hielt er jedoch entgegen, dass er aus intellektueller Redlichkeit heraus nicht anders könne, als die christlichen Symbole genauso zu analysieren, wie er es mit den ebenfalls geheiligten Symbolen anderer Religionen getan hatte. Die eher

fundamentalistisch gesinnten Leser sollten bedenken, dass sie der Sache des Christentums mit einer Tabuisierung der Dogmen keinen Dienst erweisen.

> „Überdies frage ich mich ernstlich, ob es für die christlichen Symbole nicht viel gefährlicher sei, denkendem Begreifen entzogen und in eine Sphäre unzugänglicher Unbegreiflichkeit entrückt zu sein. Allzuleicht nur werden sie dermaßen entrückt, daß ihre Irrationalität zur anstoßerregenden Sinnlosigkeit wird." (Jung 1988i: 129)

Im ersten Teil seiner Untersuchung beschäftigt sich der Verfasser mit vorchristlichen Parallelen zur Trinitätsidee. Dabei setzt er voraus, dass seine Leser eine gewisse Vorkenntnis von der Vielzahl der Göttertriaden in unterschiedlichsten Religionen haben. Dieses Phänomen ist für Jung die Bestätigung dafür, dass der Vorstellung der göttlichen Dreiheit ein Archetypus zugrunde liegen muss. Bemerkenswert ist für den Analytiker der Umstand, dass es sich dabei häufig nicht um drei voneinander unabhängige Personen handelt, sondern dass es eine Tendenz zu geben scheint, nach der „gewisse Verwandtschaftsbeziehungen innerhalb der Triade" (Jung 1988i: 132) festzustellen sind. Wie er an Beispielen aufzeigt, gilt dies auch für die ältesten im biblischen Umfeld auffindbaren Triaden, die in Mesopotamien in der Religion der Babylonier verehrt wurden. Deutlicher ausgeprägt und höher entwickelt ist die Trinitätsidee in der Vorstellungswelt der Ägypter. Gott als Vater zeugt den Pharao als Sohn in der menschlichen Königinmutter, wobei die Zeugungskraft Gottes als Ka-mutef personalisiert wird und „eine Sonderform des göttlichen Ka darstellt" (Jung 1988i: 135). Die Entsprechungen zur christlichen Trinität sind hier besonders auffällig:

(1) die Rede von Vater und Sohn
(2) wie Maria als menschliche Mutter bleibt auch die Königinmutter außerhalb der göttlichen Trinität
(3) die Verbindung von Vater und Sohn tritt jeweils als dritte göttliche Person in Erscheinung
(4) in beiden Religionen gibt es die Idee der Wesensgleichheit (Homoousie) zwischen Vater und Sohn

Nach Jung gelangten diese Ideen über den jüdischen Hellenismus, dessen Zentrum das ägyptische Alexandrien war, nach Palästina, wo sie sich zur christlichen Trinitätslehre entfalteten. Ausdrücklich kritisiert werden vom Verfasser die protestantischen Theologen, die diese Zusammenhänge ignorieren und „es wenn immer möglich so erscheinen lassen, als ob die christliche Ideenwelt einmal plötzlich vom Himmel gefallen wäre" (Jung 1988i: 137). Als lobenswert hebt er hervor, dass die katholische Kirche die ägyptischen Vorbilder der Trinität im Rahmen der Lehre von außerchristlichen Präfigurationen des Heilsgeschehens anerkennt. Im Hinblick auf den modernen Leser schreibt er: „Der Wahrheitswert und die numinose Kraft eines Mythologems gewinnen doch beträchtlich durch den Nachweis von dessen archetypischem Charakter" (ebd.).

Was Jung nicht erwähnt, ist die Tatsache, dass nach katholischer Auffassung die Wahrheit einer Idee nicht etwa durch den Nachweis eines Archetypus gewährleistet wird, sondern einzig und allein durch die in der sancta catholica verortete und von ihr authentisch verkündete, unüberbietbare Offenbarung. Präfigurationen haben als analoge Bilder für das sich in Jesus Christus ereignende Heilsgeschehen keinen eigenständigen Wahrheitsgehalt. Es sind lediglich bild- oder schemenhafte Hinweise auf die eine, unteilbare und absolute Wahrheit. Wenn auch die Gründe verschieden sind, so teilt Jung mit der kirchlichen Position die Auffassung, dass „die vielfache Überlegenheit der christlichen Offenbarung gegenüber ihren heidnischen Vorstufen" (Jung 1988i: 155) außer Frage steht.

„Zu den vorchristlichen «Quellen» des Trinitätsbegriffes" (Jung 1988i: 137) zählt Jung die Pythagoräische Zahlensymbolik. Die Zahl „eins" repräsentiert den Zustand der ursprünglichen Einheit. Aus ihr ging das „Andere" hervor, so dass die Zwei auf einen Gegensatz verweist, der Spaltung, Trennung, Konflikt und Unterscheidung beinhaltet, z. B. zwischen rechts und links sowie zwischen Gut und Böse. Diese Gegensatzspannung zwischen dem Einen und dem Anderen bewirkt einen Vorgang, aus dem dann das Dritte entsteht.

Durch diesen dialektischen Prozess wird die Polarität überwunden und der Konflikt gelöst, so dass die Einheit auf einer höheren Ebene wiederhergestellt wird.

> „Die Drei erscheint daher in der Tat als ein passendes Synonym für einen Entwicklungsprozeß in der Zeit und bildet somit eine Parallele zur Selbstoffenbarung Gottes als des absoluten Einen in der Entfaltung der Drei." (Jung 1988i: 139)

Symbolisch repräsentiert wird die Beziehung der Dreiheit zur Einheit in der Idee des gleichschenkligen Dreiecks, welche eine „denkerische Voraussetzung für das logische Bild der Trinität" (ebd.) ist. Von den Pythagoräischen Zahlenspekulationen sieht Jung auch Platon beeinflusst, dessen „Timaios" als unmittelbarere „Quelle für trinitarische Vorstellungen im griechischen Geiste in Betracht" (ebd.) kommt. Sein Werk weist schon über die Trinität hinaus, da es das Problem des Vierten aufwirft, welches weiter unten behandelt wird. Zum Abschluss dieses Überblicks bemerkt Jung eine zunehmende Tendenz zu immer abstrakter werdenden Gottesvorstellungen, von der auch der Gott Israels betroffen ist. Die oben behandelten (vgl. S. 194) und später in der *Antwort auf Hiob* explizierten Auswirkungen skizziert er an dieser Stelle wie folgt:

> „In der alexandrinischen Philosophie des letzten Jahrhunderts vor Christi Geburt ändert sich nicht nur sein eigenes Wesen, sondern es treten zwei andere göttliche Gestalten in seine Nähe, nämlich der Logos und die Sophia. Sie bilden mit Gott sogar eine Trias, welche eine deutliche Präfiguration der nach-christlichen Trinität darstellt." (Jung 1988i: 147)

Nach der ausführlichen Darstellung der Präfigurationen, geht Jung im zweiten Teil seiner Untersuchung auf die christliche Trinität von Vater, Sohn und Heiligem Geist ein. Dabei ist es ihm wichtig zu betonen, dass die vorgenannten Konzepte der Dreieinigkeit von den Kirchenvätern nicht plagiiert worden seien. Er bezweifelt sogar, dass die christlichen Theologen, die die Homoousieformel entwickelten, von der ägyptischen Trinität wussten. Stattdessen sieht er in der Kirche die Dynamik des kollektiven Unbewussten am Werk, die

so lange in den Theologen wirkte „bis sie den altägyptischen Archetypus wieder restlos hergestellt hatten“ (Jung 1988i: 148). Der langwierige Prozess der Dogmenentwicklung zeigt, dass „die archetypischen Ideen zu den unzerstörbaren Grundlagen des menschlichen Geistes gehören“ (Jung 1988i: 149), die sich immer wieder in neuen Formen herstellen, und zwar als „zeitlose, der menschlichen Natur eingeborene Wahrheit“ (ebd.). Jung widerspricht auch dezidiert der Auffassung, dass die platonische Dreiheitsformel für die Ausbildung der christlichen Trinitätsvorstellungen verantwortlich sei, da trotz Platos unbestreitbaren Einflusses auf die Theologie der Spätantike die Idee des Philosophen der Kirchenlehre in wesentlichen Punkten widerspricht.

Die zu analysierende „psychologische Gegebenheit lautet: der Vater, der Sohn und der Heilige Geist“ (Jung 1988i: 150). Dass der Sohn aus dem Vater hervorgeht ist offensichtlich, allerdings gibt es weder einen logisch zwingenden Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Vater noch aus dem Sohn. Zur Erläuterung dieser Relation greift Jung auf die ägyptische Königstheologie zurück, in der seiner Meinung nach, die Uranschauung des entsprechenden Archetypus am deutlichsten zu Tage tritt. Wie oben schon erwähnt (S. 202) zeugt Gott-Vater den Pharao als Sohn in der Kraft des Ka-mutef, welcher die hypostasierte Zeugungskraft des Vaters darstellt. Der Ka ist das Lebensprinzip, das nicht nur in Göttern, sondern auch in Menschen, Tieren und Pflanzen wirkt.

> „Auf die Trinitätsformel angewendet müßte man also sagen: Vater, Sohn und Leben, das von beiden ausgeht, oder von beiden gelebt wird. Der Heilige Geist als Leben ist ein Begriff, der keineswegs aus der Identität von Vater und Sohn logisch abgeleitet werden kann, […] . Der Heilige Geist ist ebenfalls eine hypostasierte Lebens- und Zeugungskraft.“ (Jung 1988i: 150)

Bemerkenswert ist auch der Umstand, dass die Vater-Kind-Beziehung eine ausschließlich männliche ist, so dass das weibliche Element sowohl in Gestalt der Tochter als auch der Mutter aus der Trinität ausgeschlossen ist. Theologen sehen unter Verweis auf das weibliche Genus des hebräischen Wortes für Geist (Ruach) einen

Hinweis auf Weiblichkeit in der Trinität, obwohl das griechische Wort «πνεῦμα» ein Neutrum ist und die lateinische Entsprechung «spiritus» eine männliche Endung hat. Jung betrachtet dagegen die Vater-Sohn-Beziehung als aus der natürlichen Ordnung der Dinge, welche Mütter und Töchter einschließt, herausgehoben und in den Raum der antiken Mysterien, speziell der Männerweihen, entrückt.

> „Der Denkakt, der in der erhöhten Vater-Sohn-Beziehung verborgen ist, besteht in der Herausstellung einer unsichtbaren Gestalt, eines «Geistes», welcher einen Inbegriff des männlichen Lebens darstellt." (Jung 1988i: 151)

Die darin enthaltene Idee besagt, dass das Leben, welches auch als Seele oder bei den Ägyptern als Ka bezeichnet wird, als von einem Lebewesen abtrennbare Entität konzeptualisiert wird, die unsterblich sein oder von einem Körper zum anderen wandern kann. So wie die Dreizahl im Gottesbild Platons bereits die Männlichkeit implizierte (vgl. Jung 1988i: 147), so war dies schon lange vorher bei den Alten Ägyptern der Fall:

> „Vater-Sohn-Leben oder Zeugungskraft unter Ausschluß der Gottesgebärerin bilden die patriarchale Formel, welche schon lange vor der christlichen Ära «in der Luft lag»." (Jung 1988i: 152).

Als nächstes bietet der Autor einen kurzen ideengeschichtlichen Abriss, indem er in Anknüpfung an die Logik der pythagoräisch-platonischen Zahlenspekulation die trinitarische Idee als innergöttlichen Lebensprozess darstellt, der sich in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes widerspiegelt. Der Vater als prima causa, Schöpfer und Urheber aller Dinge repräsentiert das erste Stadium der Entwicklung, deren Bewusstseinszustand von Ethnologen als „participation mystique" bezeichnet wird: „Mensch, Welt und Gottheit sind ursprünglich ein Ganzes, eine durch keine Kritik getrübte Einheit. Das ist die Welt des Vaters einerseits und des Menschen im Kindheitszustand andererseits" (Jung 1988i: 152). Auf dieser Kulturstufe ist der Mensch noch eins mit Gott und der Natur, die Frage nach der Herkunft des Bösen in der Welt wird noch nicht gestellt und das Seiende wird noch nicht in den Kategorien von Gut

und Böse bewertet. Dieser Zustand des vormoralischen Bewusstseins, den Jung historisch in der vorchristlichen Ära verortet, entspricht dem in der Kindheit vorherrschenden einfachen Glauben und Vertrauen auf den Vater. Mit dem Einsetzen der Reflexion tritt der Mensch in Distanz zur Welt, zu Gott und zu sich selbst. Durch diese „Zerspaltung der Ureinheit" (Jung 1988i: 153) kommt der Zweifel in die Welt, der zu einer kritischen Haltung gegenüber dem Schöpfer und seinem Werk führt. Die Vollkommenheit der Schöpfung wird in Frage gestellt und die Leistung des Schöpfers bewertet:

> „Die Güte und Macht des Vaters kann nicht das einzige Prinzip der Kosmogonie sein. Daher muß das eine durch ein anderes ergänzt werden. Die Welt des Vaters wird damit prinzipiell verändert und abgelöst durch die Welt des Sohnes." (Jung 1988i: 153)

In der Geschichte der westlichen Zivilisation setzte dieses Zeitalter ein als die Griechen anfingen die Welt und ihre überlieferten Mythen kritisch zu analysieren. Diese Reflexionstätigkeit führte über die Gnosis schließlich zur Entstehung des Christentums. Charakteristisch für diese Epoche ist die Sehnsucht nach der ursprünglichen Einheit im Reich des Vaters, welche in Palästina vor allem auch bedingt durch das Leiden unter der römischen Besatzungsmacht, um die Zeitenwende herum besonders stark ausgeprägt war. Der religiöse Inbegriff dafür war die Erlösung, welche die Gestalt des Messias bringen sollte. Doch der Engel mit dem Flammenschwert verwehrte den Zutritt zum Paradies, da das Bewusstsein der Menschen bereits zu weit fortgeschritten war, um zur „participation mystique" zurückzukehren. Dieses Stadium des Selbstbewusstseins und der Selbsterkenntnis drängte auf eine Entwicklung aus dem Einen heraus, in der sich die ursprüngliche Einheit in die Zweiheit wandelte, in den einen und den anderen. So nahm in der Welt des Sohnes das göttliche Erlösungsdrama seinen Lauf, in dem der Gottmensch seine Wundertaten vollbrachte und „im menschlichen Bereich das Geheimnis seiner Gottheit" (Jung 1988i: 154) offenbarte. Der Sohn offenbarte den Vater und erst durch diese Offenbarung wurde das

ursprünglich Eine zu etwas Bestimmbarem, das die Bezeichnung „Vater" rechtfertigen konnte.

Das dritte Stadium, das mit der Erscheinung des Heiligen Geistes seinen Anfang nimmt, stellt den Höhepunkt der dynamischen Progression dar. Obwohl ebenso ewig und vorweltlich wie der Logos und bei dessen Inkarnation als Erzeuger beteiligt (vgl. Jung 1988i: 154) wurde der Heilige Geist erst nach der Himmelfahrt Christi im Pfingstereignis empirisch erfahrbar. Als Paraklet (= Tröster) ermutigt er die Jünger die Botschaft vom Auferstandenen zu verkünden. Er ist nichts anderes als der Geist Christi in den Gläubigen.

> „Er wird ihnen Machtvollkommenheit verleihen, Werke zu tun, die vielleicht noch größer sind als diejenigen des Sohnes (*Johannes 14,12*). Der Heilige Geist ist eine Gestalt, die Christus äquivalent ersetzt und etwa dem entspricht, was Christus vom Vater erhalten hat. Aus dem Vater kommt der Sohn, und beiden gemeinsam ist die Lebenstätigkeit des Heiligen Geistes, der von beiden, nach christlicher Definition, gehaucht wird." (Jung 1988i: 154)

In einer abstrakt dialektischen Betrachtungsweise des geschilderten Prozesses im Sinne von These, Antithese und Synthese, stellt der Heilige Geist das gemeinsame Dritte zwischen Vater und Sohn dar und erneuert somit die Einheit auf einer höheren Ebene. Im Heiligen Geist wird die Gegensatzspannung, die durch die Inkarnation in einem menschlichen Körper entstanden ist und die daraus resultierende Zweiheit in der Gottheit, die sich in mythischen Bildern vom Leiden und Sterben des Gottessohnes äußert, in einer höheren Form von Einheit wieder aufgelöst. Als krönender Abschluss des Erlösungswerkes und der Selbstoffenbarung Gottes stellt „der Heilige Geist die Vollendung der Gottheit und des göttlichen Dramas" (Jung 1988i: 154f.) dar.

> „Denn unzweifelhaft ist die Trinität eine höhere Form der Gottesvorstellung als die bloße Einheit, indem sie nämlich einem reflektierten, das heißt bewußteren Zustand der Menschheit entspricht." (Jung 1988i: 155)

Im dritten Teil seiner Studie geht Jung kurz und knapp auf einige herausragende Stationen in der Entwicklung des Trinitätsdogmas ein. Es liegt nicht in seinem Interesse die theologiegeschichtlichen Nuancen herauszuarbeiten. Er möchte zeigen, dass die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit Gottes nicht in erster Linie das Ergebnis rationaler Spekulationen ist, sondern dass sie von einer unbewussten, archetypischen Dynamik vorangetrieben wurde. Zunächst diskutiert er den neutestamentlichen Befund. Als explizit trinitarische Formeln gelten nach Jung nur der Taufbefehl in 2 Kor 13,13 und das sogenannte Comma Joanneum in 1 Joh 5,7. Beide Stellen wurden von der wissenschaftlichen Exegese der 1950er Jahre schon als nachträgliche Einschübe und damit als unecht im Sinne der ursprünglichen Textfassungen bewertet. Warum sich Jung nicht auch zu dem sogenannten Taufbefehl Jesu in Mt 28,19 äußerte, ist unklar. Die dort erwähnte Formel „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes" steht in Spannung zur Praxis der frühen Kirche, die nach Auskunft der Apostelgeschichte „auf den Namen Jesu Christi" (Apg 2,38) taufte. Ein Problem des exegetischen Befundes besteht jedoch darin, dass die trinitarische Formel in allen vorhandenen ältesten Handschriften des Matthäusevangeliums überliefert ist. Hier ist jedoch zu beachten, dass sämtliche dieser Originale aus der Zeit nach Nizäa (325 n.Chr.) stammen. Ein Vergleich mit wichtigen vornizänischen Zitaten von Mt 28,19 bei bedeutenden Kirchenvätern zeigt, dass diese einen Wortlaut enthalten, bei dem die trinitarische Taufformel fehlt. Wolfgang Schneider (2005) schließt daraus, „dass der ursprüngliche Wortlaut in Mat 28,19 den Teil bzgl. des Taufens auf den Namen der Trinität nicht enthielt". Allerdings gibt es in der neutestamentlichen Briefliteratur dreifache Segensformeln, die aber nicht als trinitarische Bekenntnisse im engeren Sinne zu verstehen sind. Derartige Floskeln „haben seit alters her den magischen Dreiheitscharakter" (Jung 1988i: 157), so dass Jung zu dem Schluss gelangt, dass es im ganzen NT keine einzige Stelle gibt, „an der die Trinität intellektuell faßbar ausgesprochen wäre" (Jung 1988i: 156). Den Befund im Hinblick auf triadische Formeln sowie

die Rede von Vater, Sohn und heiligem Geist interpretiert Jung im Rahmen seiner Archetypenlehre folgendermaßen:

> „Sie beweisen zwar für die Trinität im Neuen Testament nichts; sie sind aber vorhanden und, wie die drei göttlichen Personen, deutliche Anzeichen eines aktiven Archetypus, der unter der Oberfläche operiert und somit Anlaß zu triadischen Bildungen gibt. Diese Entwicklung beweist, daß der trinitarische Archetypus schon im Neuen Testament am Werke ist, denn das Nachfolgende ist im hohen Maße Wirkung des Vorausgehenden." (Jung 1988i: 157)

Auf die trinitarischen Andeutungen im NT haben sich dann die Theologen der nachfolgenden Jahrhunderte immer wieder bei der Ausarbeitung des Trinitätsdogmas bezogen. Spiritus rector dieser weitgehend unbewussten Prozesse war der konstellierte Archetyp der göttlichen Dreiheit. Nach Jung wird gerade durch die Unbewusstheit die Auffassung untermauert, „daß, was das Neue Testament andeutet, tatsächlich, wie auch die Kirche annimmt, die Dreifaltigkeit war" (Jung 1988i: 158). Die Entfaltung und Ausformulierung fand immer in Auseinandersetzung mit kontroversen Lehren der jeweiligen Zeit statt. Das Ergebnis der Diskussionen wurde nicht nur in Lehrsätzen, sondern auch in formellen Bekenntnissen festgeschrieben, welche in der Kirche den Status einer geoffenbarten, dogmatischen Wahrheit erhielten. Bemerkenswert ist für den Psychoanalytiker der Umstand, dass diese offiziellen Formulierungen mit dem Wort „Symbolum" bezeichnet wurden, „denn es ist ein symbolischer Ausdruck, ein anthropomorphes Bild, gesetzt für einen nicht rational zu begründenden und zu deutenden, transzendenten Tatbestand" (Jung 1988i: 158). Um Missverständnissen vorzubeugen, betont Jung, dass er „transzendent" im psychologischen Sinne als *jenseits des Bewusstseins befindlich* versteht und nicht im metaphysischen Sinne von *jenseits dieser Welt*. Eine besonders wichtige Etappe in der Dogmenentwicklung markiert das Konzil von Nizäa (325 n. Chr.), da es mit der Formel des ὁμοούσιος τῷ πατρί das Niveau, welches bereits in der altägyptischen Königstheologie erreicht worden war, wiederherstellte. Einen entscheidenden Fortschritt darüber

hinaus erzielte das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum von 381, in dem die Göttlichkeit des Heiligen Geistes gebührend betont wird, so dass „die Trinität als begriffliches Schema ausbalanciert und völlig entwickelt" (Jung 1988i: 163) ist. Den Schlussstein, der das Gebäude des Trinitätsdogmas krönt, setzte die Lateransynode von 1215, die in der Formel des „filioque" den Ausgang des Heiligen Geistes gleichermaßen vom Vater und vom Sohn definierte. Dieser Fortschritt hatte allerdings seinen Preis: die endgültige Besiegelung der Trennung zwischen der Ost- und der Westkirche.

Die Überleitung zu seiner psychologischen Deutung der Trinität bildet eine kurze geistesgeschichtliche Rechtfertigung dieses Vorhabens. Jung weist darauf hin, dass schon in dem fälschlicherweise Augustinus von Hippo (354-430) zugeschriebenen hochmittelalterlichen Traktat „Liber de Spiritu et Anima" ein solcher Versuch unternommen wurde:

> „Der Verstand nämlich sieht, wie aus ihm die «Weisheit» (sapientia) hervorgeht und wie er diese liebt. Aus ihm aber und der Weisheit geht die Liebe (amor) hervor, und so erscheinen die Drei im Einen, der Verstand, die Weisheit und die Liebe. Die Weisheit kommt aus dem Verstand, und aus beiden geht die Liebe hervor." (Jung 1988i: 164)

Im Rahmen des mittelalterlichen Denkens wurde die entsprechende Struktur der Psyche aus der Trinität abgeleitet:

> „Gott nun ist der Ursprung aller Weisheit. Er entspricht also dem Verstand (νοῦς); die Weisheit, die er selber zeugte, dem Sohne (λόγος); die Liebe aber dem zwischen dem Vater und Sohn gehauchten Geiste (πνεῦμα)." (Jung 1988i: 164)

Jung, der von Kant nicht nur den erkenntniskritischen Standpunkt übernommen, sondern mit dem Königsberger Philosophen auch die anthropozentrische Wende des Denkens vollzogen hat, geht in seiner Analyse dem Paradigma der Moderne Rechnung tragend den umgekehrten Weg.

In Teil A des vierten Kapitels diskutiert der Verfasser eine Frage, auf die er die Antwort schon längst gegeben hat: Wo ist der

Ursprung der Trinitätsidee zu verorten? Offensichtlich möchte er zu erwartenden Einwänden begegnen und seinen Kritikern dadurch den Wind aus den Segeln nehmen. Für moderne Aufklärer steht es nach ihren erkenntnistheoretischen Prämissen außer Zweifel, dass der menschliche Intellekt „der eigentliche Operator der Auffassungsbildung" (Jung 1988i: 166) sei. Jung gibt jedoch zu bedenken, dass die Dreieinigkeit eine nicht mit der Vernunft einholbare Idee sei, obwohl sie bis in die Gegenwart hinein immer wieder als geistige Herausforderung zum Denken und zu kontroversen Diskussionen angeregt hat. Im 20. Jahrhundert gibt es allerdings eine Reihe von Theologen, welche „die Trinitätsspekulation oft als eine mehr oder weniger überflüssige Begriffsspielerei" (Jung 1988i: 169) abtun. Auch sozio-ökonomische Ursachen könnten zur Erklärung angeführt werden. Jung räumt ein, dass gerade im Zusammenhang mit dem bedeutenden Konzil von Nizäa machtpolitische Interessen eine Rolle gespielt haben, dass die Dreieinigkeitslehre „ursprünglich einer *patriarchalen Gesellschaftsordnung*" (Jung 1988i: 167) entspricht und dass es dem Zeitgeist konveniert „die Herkunft psychischer Inhalte von der Umwelt abzuleiten" (ebd.). Er hält es allerdings nicht für möglich mit den Mitteln der empirischen Wissenschaft zu entscheiden, ob soziale Umstände eine Idee hervorbringen oder ob eine Idee die gesellschaftlichen Bedingungen verändert. Für Jung jedenfalls ist es offensichtlich, dass „nicht der menschliche Intellekt, sondern eine außerbewußte Instanz" (Jung 1988i: 166) die Idee der Trinität hervorgebracht und deren Weiterentwicklung vorangetrieben hat. Diese Auffassung wird auch von der Kirche vertreten, nach deren Lehre das entsprechende Dogma auf die Offenbarung Gottes zurückgeht:

> „So will die Behauptung, daß der Heilige Geist der Inspirator des Dogmas sei, besagen, daß dieses nicht aus bewußter Ergrübelung und Spekuliererei hervorgehe, sondern durch außerbewußte, ja sogar außermenschliche Quellen motiviert sei." (Jung 1988i: 167)

Aus der Perspektive der Tiefenpsychologie ist der Ursprung der Idee in einem autonomen Komplex des kollektiven Unbewussten zu

verorten, den Jung als „Archetypus“ bezeichnet. Als Begründung gibt er an, dass das Erleben archetypischer Ideen „stets mit dem Gefühl eines präsenten Numens verknüpft“ (Jung 1988i: 167) ist. Ganz gleich welche Inhalte derartige Erfahrungen evozieren mögen, so gilt für sie ausnahmslos, „daß sie ihre Quelle in einen außerbewußten Bezirk verlegen“ (ebd.). Da im Hinblick auf die „außerbewußte psychische Präsenz“ (Jung 1988i: 168) der Trinitätsidee ein „consensus generalis“ (ebd.) besteht, „darf man von einer kollektiven Präsenz sprechen“ (ebd.). Dieser Idee kommt aufgrund der faszinierenden und erleuchtenden Kraft des Archetypus der Status der „Heiligkeit“ zu, wodurch sie zu einem höchsten Wert wird, welcher in primitiven Gesellschaften mit einem Tabu belegt wurde. Zusammenfassend stellt der Autor fest:

> „So stellt die Geschichte des Trinitätsdogmas das allmähliche Hervortreten eines Archetypus dar, welcher die anthropomorphen Vorstellungen von Vater und Sohn, von Lebendigsein, von verschiedenen Personen usw. zu einer archetypischen, das heißt numinosen Figur anordnet, nämlich zur «allerheiligsten Dreifaltigkeit».“ (Jung 1988i: 168)

Teil B des vierten Kapitels trägt die Überschrift „Christus als Archetypus“ (Jung 1988i: 169). Unter Bezugnahme auf weitere Schriften Jungs wurde die entsprechende Thematik oben (S. 155-176) bereits ausführlich behandelt.

In Teil C beleuchtet der Verfasser die dritte Person der göttlichen Dreieinigkeit. Obwohl die Erörterung über den Heiligen Geist nur sechs Seiten umfasst, stellt sie den anspruchsvollsten Teil des Kapitels dar. Jungs Untersuchung hebt an mit der Frage nach der Logik, welche dem christlichen Dreieinigkeitskonzept zugrunde liegt. Warum folgt sie nicht dem Modell der Familie: Vater – Mutter – Sohn bzw. Tochter? Die Tatsache, dass das christliche Denken nicht diesem Muster folgte, zeigt, dass es sich bei dem Archetypus, der die dogmatische Entwicklung der Trinitätskonzeption vorantrieb, nicht um denselben psychischen Faktor handelt, welcher die Familienbildung strukturiert. Auf der anderen Seite jedoch lässt sich die Vorstellung des Heiligen Geistes auch nicht aus der rein

übernatürlichen Logik der platonischen Ideenlehre ableiten, da es aus dieser heraus weder zu einer Inkarnation der Gottheit im Menschen noch zur Hinterlassung des göttlichen Geistes im menschlichen Bereich gekommen wäre. Eine Trinität im Sinne Platons hätte die Menschheit zugunsten einer rein ideellen Perfektion ganz ausgeschlossen. Beim Heiligen Geist handelt es sich also weder „um eine bloße Naturbedingung" (ebd.), die dem Schema Vater – Mutter – Kind folgt, noch um eine rein logische Abstraktion. Stattdessen zeigt sich in seiner Konzeption eine psychische Gegebenheit, welche sowohl das natürliche Muster als auch die abstrakte Idee durchbricht: die menschliche Reflexion. Nach Jung meint Reflexion etwas anderes als das bloße Denken. Er versteht darunter eine geistige Haltung im Sinne der Unterbrechung von inneren Abläufen zum Zwecke der Spiegelung. In einer Anmerkung erläutert er sie als „ein Anhalten, Sich-Besinnen, … eine Auseinandersetzung mit dem Geschauten" (Jung 1988i: 174, Anm. 100) und letztlich als einen „Akt der Bewußtwerdung" (ebd.). Paradoxerweise muss dieser Akt nicht unbedingt seinen Ursprung im menschlichen Bewusstsein haben, sondern kann auch dem kollektiven Unbewussten entspringen. Diese Vorstellung, die den inneren Widerstand des kritischen Lesers hervorrufen mag, soll hier mit den eigenen Worten des Psychoanalytikers erläutert werden:

> „Obschon man wohl nicht umhin kann, in der Setzung dieses Begriffes ein Resultat menschlicher Überlegung zu erblicken, so braucht diese keineswegs ein Bewusstseinsakt gewesen zu sein, sondern er kann ebensogut sein Dasein einer «Offenbarung», das heißt einer unbewußten Reflexion verdanken, also einer autonomen Leistung des Unbewußten, genauer gesagt des Selbst, von dem wir gesagt haben, daß seine Symbole von Gottesbildern nicht unterschieden werden können." (Jung 1988i: 176)

Dem Selbst, welches das Zentrum des kollektiven Unbewussten bildet, schreibt Jung an anderer Stelle folgende Fähigkeiten zu:

> „Das Unbewusste nimmt wahr, hat Absichten und Ahnungen, fühlt und denkt ähnlich wie das Bewusstsein." (Jung 1990: 26)

Aus den psychischen Gegebenheiten der Reflexion, der Intentionalität und der Zweckgerichtetheit lässt sich nach Jung also noch nicht eindeutig darauf schließen, dass es sich um Vorgänge des Bewusstseins handelt. Stammt ein Gedanke jedoch aus dem Unbewussten, so wird er vom Bewusstsein immer „als Manifestation einer außerbewußten Instanz empfunden" (Jung 1988i: 177), welche nach religiöser Deutung auf göttliche Offenbarung zurückzuführen ist. Die Entwicklung der Trinitätsidee stellt also einen komplexen Vorgang dar, in dem die Geistigkeit des kollektiven Unbewussten mit der Reflexionskraft des menschlichen Bewusstseins über hunderte von Jahren hinweg derart intensiv zusammenwirkte, dass man die jeweiligen Anteile nicht mehr voneinander unterscheiden kann.

Nach der westkirchlichen Formel des „filioque" geht der Hl. Geist als Hauchung oder Atem (von lat. spirare) sowohl aus dem Vater als auch aus dem Sohn hervor. Als „Lebensatem und Liebeshaltung" (Jung 1988i: 175) ist er „ein abstrakter Begriff vom Lebendigsein des Vaters und des Sohnes als dem Dritten zwischen dem Einen und dem Anderen" (ebd.). Jung betrachtet die Hypostasierung der Hauchung als eine abstrakte Begriffsbildung, da „eine Atmung, die zwei verschieden charakterisierten und gegenseitig nicht auswechselbaren Gestalten gemeinsam ist, kaum als anschaulich gelten kann" (Jung 1988i: 176). Da der Heilige Geist aus der Polarität der Zweiheit von Vater und Sohn hervorgeht, ist er das vereinigende Dritte, welches die Spannung löst. An anderer Stelle gibt Jung zu bedenken, dass der Sohn laut dogmatischer Definition nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch ist. Aus dieser Gegebenheit zieht er eine Schlussfolgerung, welche ihn aus der Konsensgemeinschaft der Kirchenlehre herauskatapultiert. Für Jungs Gottes- und Menschenbild sollen die daraus abgeleiteten Erkenntnisse jedoch entscheidend werden:

> „In diesem Fall ist es offensichtlich, daß der Heilige Geist, der vom Sohn ausgeht, nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Natur entstammt. Dank diesem Umstand ist diese im Mysterium der Dreifaltigkeit eingeschlossen. Der Mensch nimmt daran teil." (Jung 1981a: 736).

Der Sinn der kurzen Episode des Erdenlebens Jesu Christi besteht darin, die Botschaft von Gottes Liebe und Barmherzigkeit zu verkündigen sowie eine symbolische Darstellung der seelischen Vorgänge zu geben, „welche mit der Gottes- respektive Selbstverwirklichung verbunden sind" (Jung 1988i: 174). Das für den einzelnen Menschen Wesentliche ereignet sich jedoch nicht in der bloßen Betrachtung des Christuslebens, sondern im Ergriffensein durch den Heiligen Geist, wodurch er Anteil am innertrinitarischen Leben Gottes erhält.

Nach Jung ist in der Person des Heiligen Geistes das menschliche Element in dreifacher Weise enthalten. Zum einen dadurch, dass der Heilige Geist als Hauchung des Sohnes auch aus der menschlichen Natur hervorgeht, zum anderen als Paraklet, der den Menschen Beistand leistet und ihre Vergöttlichung bewirkt, nachdem Christus die irdische Bühne verlassen hat.

> „Wenn der Vater im Sohne erschienen ist und mit dem Sohne gemeinsam atmet, und der Sohn diesen Heiligen Geist den Menschen hinterläßt, so atmet der Heilige Geist auch aus dem Menschen und atmet damit zwischen dem Menschen, dem Sohn und dem Vater. Damit ist der Mensch in die Gottessohnschaft gerückt und das Wort Christi: «Ihr seid Götter» (*Johannes 10,34*) erscheint in bedeutsamem Lichte." (Jung 1988i: 174)

Der dritte Aspekt besteht darin, dass die Idee des Heiligen Geistes kein archaisches Naturbild ist, sondern als abstrakter Begriff aus einem menschlichen Reflexionsakt hervorgeht, der noch die „Züge des menschlichen Erzeugers" (Jung 1988i: 177) trägt.

> „Damit enthüllt sich die Trinität als ein Symbol, das göttliche *und* menschliche Wesenheit umgreift. Sie ist wie Koepgen sagt, «nicht nur eine Offenbarung Gottes, sondern zugleich auch des Menschen»." (Jung 1988i: 177)

Eine Bestätigung seiner Thesen sieht der Verfasser in „der gnostischen Deutung des Heiligen Geistes als Mutter" sowie der theologischen Tendenz unter Berufung auf das hebräische Wort für Geist (Ruach) der dritten Person der Trinität weibliche Merkmale

zuzuschreiben. Die Rechtfertigung der gnostischen Sichtweise besteht nach Jung darin, dass die Gottesgebärerin als Mensch in das trinitarische Drama verwickelt war und „daher als Symbol der essentiellen Anteilnahme der Menschheit an der Trinität gelten" (Jung 1988i: 177) kann. Seiner Meinung nach widerspricht diese Interpretation jedoch der innertrinitarischen Logik, da „nicht einzusehen ist, wieso die Mutter das Dritte sein könnte, wo sie doch eher das Zweite wäre" (Jung 1988i: 178). Wie wir später noch sehen werden, hat Jung dem Weiblichen einen anderen Platz im innergöttlichen Lebensprozess zugewiesen.

Murray Stein sieht in der komplizierten und recht undurchsichtigen Argumentationsweise den Versuch des Autors zu zeigen, dass der Heilige Geist der Gegebenheit entspricht, die in der Jung'schen Terminologie als „transzendente Funktion" bezeichnet wird (vgl. Stein 1986: 122). Jung schreibt zwar, die dritte Person der Gottheit sei „eine *Funktion*" (Jung 1988i: 176 o.), verwendet jedoch nicht den von ihm wohl erst später geprägten Terminus „transzendente Funktion", welcher sich auf einen psychischen Faktor bzw. eine erworbene Einstellung bezieht, die als „Bindeglied zwischen dem Ichbewußtsein und dem Unbewußten" (Stein 2006: 259) fungiert. Die entsprechende Haltung entsteht durch die Lösung eines energetischen Konfliktes zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten. „It is a term implying high-level psychological integration through the development of a bonding force that unifies the split between conscious and unconscious" (Stein 1986: 122). Sowohl in der Sprache der analytischen Psychologie als auch in der mythischen Sprache der Religion kommt die Mittlerfunktion zum Ausdruck, welche die Integration zu einer umfassenden Ganzheit bewirkt. Jung betont, dass das Symbol der Trinität in der historischen Epoche der Zeitenwende „als erlösende Ganzheitsformel" (Jung 1988i: 178) geeignet war eine innere Wandlung zu begünstigen, die das Fundament zu einer geistig-seelischen Weiterentwicklung der Menschheit legte. Damit wird allerdings die Frage aufgeworfen, wie es denn um die Bedeutung dieses Symbols in unserem Zeitalter bestellt ist. Die Antwort des evangelischen Theologen Gerhard Wehr lautet kurz und knapp:

„Offenbar hat das trinitarische Denken an wirkender Symbolkraft eingebüßt, je mehr sich das Verlangen nach Selbstwerdung und nach Ganzheit in der Psyche manifestiert." (Wehr 1990: 133).

4.6 Von der Trinität zur Quaternität

Mit seiner psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas bewegt sich Jung noch im Bannkreis des theologischen Denkens, auch wenn er, wie oben schon bemerkt, an der ein oder anderen Stelle eigene Akzente setzt, die wenn konsequent zu Ende gedacht, zu einem neuen Gottes- und Menschenbild führen. In den letzten beiden Kapiteln seiner Abhandlung verlässt er jedoch den Boden der kirchlichen Dogmatik und legt das Fundament für eine Weiterentwicklung der Trinitätslehre, welche dem modernen Menschen dazu dienen kann, seine Bewusstseinshypertrophie und Abgespaltenheit vom Unbewussten zu überwinden, so dass er in seiner Selbstverwirklichung zu einer umfassenden Ganzheit, die Jung als Individuation bezeichnet, gelangen kann.

Zunächst kritisiert Jung das trinitarische Denken Platons und der christlichen Theologen. In ihm zeige sich eine idealistische Philosophie, welche sich um die Vollkommenheit des Wahren, Schönen und Guten drehe. Nach Jungs Auffassung ist die Dreiheit allerdings „kein natürliches Ordnungsschema, sondern ein künstliches" (Jung 1988i: 183). Schon in der Pythagoräischen Philosophie gab es die Vorstellung, dass „die Seele nicht ein Dreieck, sondern ein Quadrat sei" (Jung 1988i: 182). Bestätigt sieht er diese Idee in den vier Orientierungsfunktionen des Bewusstseins: der Sinneswahrnehmung, dem Denken, dem Werten (= Fühlen) und der Intuition. Weitere Beispiele dafür, dass die Quaternität ein universell vorkommender Archetypus sei, sieht der Analytiker in den vier Elementen, den vier Kasten in Indien, den vier Wegen im Buddhismus sowie in Schopenhauers „Nachweis, daß der Satz vom Grunde eine vierfache Wurzel

habe“ (Jung 1988i: 183). An anderer Stelle erläutert er die Ordnungsfunktion der Quaternität folgendermaßen:

> „Die Quaternität ist das Ordnungsschema par excellence, vergleichbar dem Fadenkreuz des Fernrohres. Sie stellt ein Koordinatensystem dar, welches insbesondere zur Einteilung und Ordnung einer chaotischen Vielheit sozusagen instinktiv verwendet wird, wie zum Beispiel der sichtbaren Erdoberfläche, des Jahreslaufes, der Ansammlung von Individuen in einer Menschengruppe, der Mondphasen, der Temperamente, der Elemente, der (alchemischen) Farben usw.“ (Jung-Merker / Jung 1995: 257)

Wenn also für die Kategorisierung der Wirklichkeit die Vier eine derart eminente Bedeutung hat, weshalb spiegelt sich diese Tatsache nicht in der Konzeptualisierung des für die christliche Religion so zentralen Gottesbildes? Gleich zwei Mal (1988i: 141; 180) verweist der Autor in diesem Zusammenhang auf Platons Dialog „Timaios“, „welcher zum erstenmal für das Gottesbild eine philosophische Dreieinigkeitsformel entworfen hat“ (Jung 1988i: 180). Jung sieht in der Eingangsfrage dieses Werkes bereits eine unbewusste Ahnung der Problematik: „Eins, zwei, drei – aber der Vierte … wo bleibt er uns denn?“ (ebd.). Die Frage nach dem Wo des Vierten ist jedoch weniger interessant als die nach seinem Wer? Der Psychoanalytiker sieht in dem Vierten das Unvollkommene und Böse, welches in der Gottesidee eines vollkommenen Wesens keinen Platz finden konnte. Es wurde abgespalten und in der Lehre von der „privatio boni“ sogar seiner absoluten Existenz beraubt. Jungs Kritik an dieser Kirchenlehre wurde bereits oben (S. 162-165) im Zusammenhang mit dem Archetypus des Gottmenschen eingehend thematisiert. Als Kandidat für die Rolle des Vierten taucht im christlichen Gedankengut eine Gestalt auf, die in mittelalterlichen Predigten eine prominente Position einnahm, in der heutigen Verkündigung jedoch ein regelrechtes Schattendasein führt: der Teufel. Auch wenn es in der Tradition unterschiedliche Auffassungen bezüglich seiner Herkunft und seiner Natur gibt, so wird ihm zumindest in der Gestalt des Luzifers eine Persönlichkeit und damit Substanz zugesprochen. Jung

bezieht sich auf die Lehre, nach welcher „der Teufel zwar geschaffen, aber autonom und ewig sei" (Jung 1988i: 184). Seine genaue Herkunft ist allerdings unklar. Die Geschichte von dem rebellischen Engel, den Michael und seine himmlischen Heerscharen besiegten und aus dem Himmel herabstürzten, stammt aus apokryphen Schriften und der Tradition der Kirche. Allerdings gibt es in den kanonischen Büchern (Hes 28,14-18) Anklänge an diesen Mythos. In Offb 12,7-10 kämpfen Michael und seine Engel gegen einen Drachen, der als Teufel, Satan und alte Schlange bezeichnet und auf die Erde geworfen wurde. Als Antichristus tritt er unter den Menschen auf und verfolgt die Gemeinde der Gläubigen. Die Theologen der alten Kirche ließen allerdings seinen Status und vor allem seine Beziehung zur Trinität im Dunkeln. Nach Jung müsste aber der Widerpart Christi „eine äquivalente Gegenposition einnehmen und ebenfalls ein «Gottessohn» sein" (Jung 1988i: 185). Die ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Problem des Bösen führte in gnostischen Kreisen zur Entwicklung eines dualistischen Systems, in dem „der Teufel als Satanael der erste Sohn Gottes, Christus aber der zweite war" (Jung 1988i: 185). Um den Monotheismus aufrechtzuerhalten, müsste jedoch als logische Konsequenz die Trinitätsformel aufgehoben und durch eine Quaternität ersetzt werden.

> „In einem Monotheismus kann nämlich alles Widergöttliche auf nichts anderes zurückgeführt werden als auf Gott selber. Das ist zum mindesten anstößig und daher zu umgehen. Hier liegt der tiefere Grund, warum der Teufel, diese höchst einflußreiche Instanz, im trinitarischen Kosmos keine richtige Unterkunft hat. Es ist nicht auszumachen, in welchem Verhältnis er zur Trinität steht." (Jung 1988i: 185)

Die Vehemenz, mit der die Idee der Quaternität von den Kirchenvätern als Häresie bekämpft wurde, ist nach Jung nur schwer nachvollziehbar, wo doch „das zentrale christliche Symbol, das Kreuz, unmißverständlich eine Quaternität ist" (Jung 1988i: 185). Das Kreuz stellt als Symbol für das Leiden Gottes in der Welt auch den Kampf Christi mit dem Teufel dar, der die Erlösung des Menschen aus der Macht des Bösen bewirkte. „Christus ist nach alter Auffassung der

«Köder am Angelhaken» (Kreuz), mit welchem Gott den «Leviathan» (Teufel) fängt" (Jung 1988i: 186). Daher ist das Kreuz genau in der Mitte zwischen Himmel und Hölle aufgerichtet. Trotz all dieser Indizien blieb die Gotteslehre rein trinitarisch, während in mittelalterlichen Darstellungen von der Krönung Mariens sowie in entsprechenden Spekulationen über den Status der Gottesgebärerin quaternarische Tendenzen erkennbar wurden. Diese im Unbewussten als Kompensation zur trinitarischen Bewusstseinshaltung ablaufenden quaternarischen Entwicklungen führten schließlich zur formellen Dogmatisierung der „Assumptio Beatae Mariae Virginis" durch Papst Pius XII. im Jahre 1950. Da mit diesem Dogma die Gottesmutter in den göttlichen Bereich erhoben und die Quaternität zwar noch nicht formal ausgesprochen, aber de facto fast vollständig vollzogen worden war, hielt Jung die Verkündigung der Apostolischen Verfassung *Munificentissimus Deus* für „das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation" (Jung 1992a: 301), und zwar nicht nur deshalb weil dem Weiblichen damit ein quasi-göttlicher Status verliehen wurde, sondern auch weil Maria mit Leib und Seele in den Himmel aufgenommen wurde. Mit dem körperlichen Stoff wurde die Materie in den Bereich des Göttlichen erhoben und mit ihr „das korrumpierende Prinzip der Welt, das Böse" (Jung 1988i: 187). Von ihr sagt Jung:

> „Der Stoff ist nämlich der äußerste Gegensatz zum Geiste. Er ist recht eigentlich das Gehäuse des Teufels, welcher seine Hölle und sein Herdfeuer im Inneren der Erde hat, während der helle Geist im Äther schwebt, befreit von den Fesseln der Schwere." (Jung 1988i: 187)

Als „Herr dieser Welt" ist der Teufel die Personifikation der körperlich-materiellen Sphäre mit ihren Trieben, Instinkten (Fortpflanzung, Aggression, Revierbehauptung) und Begierden (Macht- und Lustgewinn). Symbolisiert wird der chthonische Geist durch die Schlange, die als Inbegriff der Erdhaftigkeit auch die Weisheit des Körpers in Form von instinktivem, intuitivem und damit unbewusstem Wissen versinnbildlicht. Paradoxerweise kommt also mit der Aufnahme des jungfräulichen Leibes der Gottesmutter auch der

Teufel in den Himmel. Im göttlichen Erlösungsplan ergibt diese Wende jedoch durchaus einen Sinn: Als Co-redemptrix erfüllt Maria die von Theologen auch als Protoevangelium bezeichnete Verheißung, welche Eva gegeben wurde. Ihr Nachwuchs soll der Schlange den Kopf zertreten und damit die Schuld Evas tilgen, so dass der Weg ins Paradies wieder frei wird. Die religiös-mythische Chiffre der Erlösung bedeutet in der Sprache der Tiefenpsychologie die Überwindung von Spaltung und die Verwirklichung von Ganzheit. Durch die Aufnahme Mariens in den Himmel, und zwar mit Leib und Seele, wurde die Einheit von Instinktnatur (das Unbewusste) und Geistnatur (Bewusstsein) bewirkt. Diese Wiederherstellung von Ganzheit ist das, was in der Sprache der christlichen Theologie mit Erlösung oder Heil bezeichnet wird. Gerade weil diese Logik im frommen Gemüt des christlichen Lesers einen reflexartigen Widerstand hervorrufen mag, versucht Jung mit Blick auf die Heilige Schrift darzulegen, dass die „Wichtigkeit des Teufels im göttlichen Erlösungsdrama" (Jung 1988i: 188) nicht zu unterschätzen sei. Dieses Drama entfaltet sich in drei Stufen und umfasst vier Akteure. In seiner Abhandlung veranschaulicht es der Verfasser mit Hilfe des folgenden Diagramms (Jung 1988i: 190):

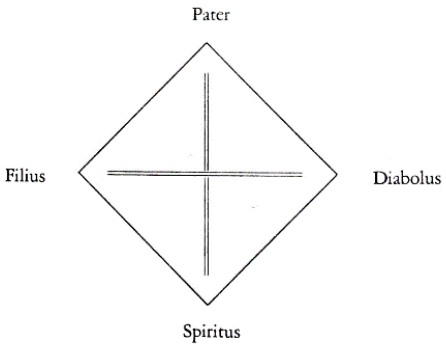


Abbildung 1: Kreuzdiagramm 1

Die erste Stufe ist die des Vaters, der unbestimmbaren, undifferenzierten Einheit, welche der „Frühzeit der geistigen Menschheitsentwicklung" (Jung 1988i: 188) entspricht. Es ist die Phase der

«participation mystique», in der die Seele des Menschen noch eins war mit der Weltseele, da sich das Ich-Bewusstsein noch nicht entwickelt hatte.

Auf der zweiten Stufe kommt es zur Ausdifferenzierung des Einen, indem es sich zur Zweiheit entfaltet. Das eine, unbestimmte Göttliche konkretisiert sich in der Menschwerdung, der Logos wird zum Sohn Gottes in Jesus Christus. Ermöglicht wurde diese Inkarnation durch die Gehorsamstat der Gottesmutter, so dass sich in Christus die Liebe Gottes verkörpern konnte. Jung behauptet nun im Gegensatz zur christlichen Lehre: „Der Liebestat im Sohne steht die luziferische Verneinung gegenüber" (Jung 1988i: 188). Der Psychoanalytiker ist sich der Tatsache bewusst, dass diese These für Christen ein Stein des Anstoßes ist. Mit welcher Begründung kann der Verfasser aufwarten? Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Idee der Ausdifferenzierung: In jeder Unterscheidung liegt die Ursache für einen Konflikt, eine Auseinandersetzung zwischen zwei Gegensätzen. Auf der psychologischen Ebene bedeutet die Entwicklung der Ich-Identität immer auch die Setzung eines Widerstandes, „ohne welchen die relative Autonomie einer Einzelexistenz schlechthin undenkbar ist" (Jung 1988i: 187). Durch diesen Widerstand kommt der Teufel ins Spiel, und zwar als Widersacher und Widerpart Christi, der durch das „Anders-und Im-Gegensatz-Wollen charakterisiert" (Jung 1988i: 187) ist, so dass sich auf der zweiten Stufe des Dramas zwei Akteure entgegenstehen. Schon mittelalterliche Denker haben daraufhin gewiesen, dass Gott am zweiten Schöpfungstag das Werk der Trennung der oberen Wasser von den unteren vollbrachte. Am Abend dieses Tages sagte er jedoch nicht wie an allen anderen Tagen, dass sein Werk gut war. Die Ursache dafür, sieht Jung darin, dass „Gott am zweiten Tag den Binarius, die Zweizahl, den Ursprung des Bösen, geschaffen habe" (Jung 1988i: 189). Schon an diesem schicksalshaften Tag zeigte sich also „ein Zwiespalt in der Natur des Vaters" (Jung 1988i: 192), aus dem schließlich die Schlange hervorging, welche Eva im Paradies verführte. Der chthonische Geist ist in der gnostischen und alchemistischen Tradition das ἀντίμιμον πνεῦμα (der nachahmende Geist), der auch als

Schatten oder Affe Gottes bezeichnet wird. Von diesem Widerpart des Sohnes sagt Jung lapidar: „Der Binarius ist der Zwiespaltsteufel und zugleich auch das Weibliche“ (Jung 1988i: 192). Von daher wäre es eigentlich sinnvoll im Kreuzdiagramm der Quaternität den „Diabolus“ durch die „Diabolica filia“ zu ersetzen, so dass auch dem Gegensatz von männlich und weiblich Rechnung getragen würde.

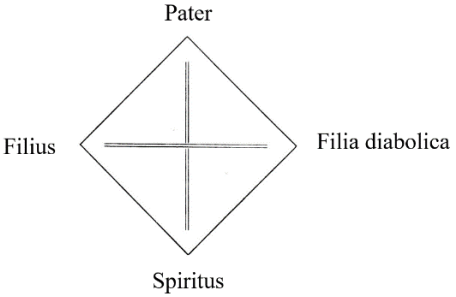


Abbildung 2: Kreuzdiagramm 2

Wie dem auch sei, ob männlich oder weiblich, auf der zweiten Stufe manifestieren sich die auf der ersten Stufe noch latent vorhandenen Aspekte Gottes selbst. Die Emanation der Gegensätze, die als Christus und Antichristus personifiziert werden, erscheinen auch im Symbol für das Sternbild der Fische, welches sich aus zwei Fischen zusammensetzt, die „durch eine commissura verbunden, in entgegengesetzter Richtung sich bewegen“ (Jung 1988i: 189). Für Jung ist es weder ein Zufall, dass die christliche Ära unter diesem Sternzeichen steht, noch eine naturgesetzliche Kausalität, sondern ein unbewusster, präformierter Zusammenhang der Archetypen unter sich. Dieses Zeitalter ist gekennzeichnet durch den absoluten Gegensatz zwischen Gut und Böse. Die „Welt des moralisches Zwiespalts“ (Jung 1988i: 191) führte zu einer Bewusstseinsdifferenzierung, in der sich das Ich-Bewusstsein aus dem Kollektivbewusstsein heraus entwickelte, so dass im westlichen Kulturraum die Idee des autonomen Individuums entstehen konnte, welches von Natur aus mit unveräußerlichen Freiheitsrechten ausgestattet ist. Das Ende des

christlichen Zeitalters verortet Jung im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts, in dem sich die Erkenntnis der Relativität der verabsolutierten Gegensätze verbreitete und der Ruf nach einer Moral jenseits von Gut und Böse laut wurde. Die dem modernen Menschen aufgetragene Lösung des moralischen Konflikts, der durch die Zweiheit entstanden ist, kann von diesem nicht alleine bewerkstelligt werden, weil seine Ursache jenseits des Menschen liegt. Er braucht göttlichen Beistand, der auf der nächsten Stufe in Gestalt des Heiligen Geistes auf den Plan tritt.

> „Der unsägliche Konflikt, der durch die Zweiheit gesetzt wird, löst sich in einem vierten Prinzip, welches die Einheit des ersten in seiner völligen Entfaltung wieder herstellt. *Der Rhythmus ist ein Dreischritt, das Symbol aber eine Quaternität.*" (Jung 1988i: 190)

Der Vierte ist also jener tröstende Beistand, der in der Bibel als Paraklet den Menschen verheißen wird. Als ordnende Kraft, welche die ursprüngliche Einheit auf einer höheren Ebene wiederherstellt, ist er „ein stilles, ewiges und abgründiges Eines, in welchem die Liebe und der Schrecken Gottes zur wortlosen Einheit verschmolzen sind" (Jung 1988i: 191). Im Menschen stellt er einen autonomen, seelischen Faktor dar, welcher die Heilung der inneren Zerrissenheit bewirkt.

> „Der Heilige Geist ist in einer quaternarischen Anschauung eine Versöhnung der Gegensätze und damit die Antwort auf jenes Leiden in der Gottheit, das Christus personifiziert." (Jung 1988i: 191)

Eine quaternarische Gottesvorstellung löst im vierten Prinzip nicht nur den Konflikt zwischen Gut und Böse, sondern schließt auch die natürliche Welt in Gott ein. Die Trinitätslehre erhebt Gott in einen rein geistigen Bereich jenseits dieser Welt, so dass die Natur, die Materie und das Weibliche ihren ultimativen Sinn und Wert verlieren. Eine quaternarische Konzeption verortet Gott in dieser Welt, so dass das daraus resultierende Gottesbild alle Aspekte der Wirklichkeit umfasst, einschließlich ihrer Unvollkommenheiten. Die Überwindung der Spaltung im Gottesbild trägt auch zur Heilung

des Konflikts auf der Ebene des menschlichen Bewusstseins bei. Die conditio humana erstreckt sich vom himmlischen Reich des Geistes, in welchem die Dreieinigkeit und das Vollkommenheitsstreben wohnen bis zum Bereich der physischen Existenz und der Instinkte, welcher „dem Herrn dieser Welt unterworfen ist" (Jung 1988i: 193). Im Menschen hat sie immer schon zu einem inneren Konflikt geführt: zum einen zieht ihn sein Perfektionsstreben nach oben in die Welt des Geistes, zum anderen wird er von seinem Körper und seinen Instinkten nach unten auf die Erde gezogen. Gnostische und alchemistische Sucher haben ihr Leben einem Werk gewidmet, das die Erlösung der „in den Stoff verstrickten anima mundi, jenes gefallenen Luzifers, zum Ziele hatte" (ebd.). Das psychologische Werk der Analyse und Integration des Unbewussten in unseren Tagen entspricht dem spirituellen Werk der mittelalterlichen Denker, die nach dem verborgenen Licht in der Dunkelheit der Materie trachteten und so versuchten, die helle und die dunkle Seite Gottes miteinander zu vereinigen. Von ihnen sagt Jung:

> „Unsere Quaternitätsformel gibt ihrem Anspruch recht, denn der Heilige Geist, als Synthesis des ursprünglichen Einen und dann Zerspalteten, erfließt aus einer lichten und einer dunklen Quelle." (Jung 1988i: 193)

Welche Vorteile bietet nun die Quaternität gegenüber einem trinitarischen Denken? Ein quaternarisches Gottesbild trägt maßgeblich zur Erdung der Theologie bei, indem es die von Natur aus dem Menschen und der Materie auferlegten Grenzen in der Konzeption von Gott selbst aufgehoben weiß. Gott selbst ist damit nicht mehr ein vollkommenes, sondern ein vollständiges Wesen, in dem sich das Ideal der „Ganzheit" manifestiert. Eine quaternarische Theologie könnte menschlichen Konflikten sowie den Problemen des moralischen Übels und des physischen Zerfalls einen tieferen Sinn abgewinnen. Während eine trinitarische Theologie unweigerlich zur Verdrängung der Realität des Bösen und zur Leugnung seiner Wirklichkeit und Macht führt, könnte ein quaternarisches Denken diese annehmen und auch in ihr Gottes Hand am Werk sehen. Gottes Selbstoffenbarung würde in einem ganz anderen Licht erscheinen: Hell

und Dunkel, Gut und Böse kommen aus derselben Quelle und stellen gegensätzliche Aspekte derselben göttlichen Wirklichkeit dar. Auch die Menschheit als Instrument von Gottes Selbstoffenbarung spiegelt diese beiden Seiten der Wirklichkeit wider. Der menschliche Konflikt zwischen egoistischen Motiven und Bestrebungen einerseits und dem Streben nach Selbsttranszendenz andererseits ist ebenfalls eine Manifestation der Polarität Gottes. Das menschliche Bemühen um die Versöhnung dieser Gegensätze ist Ausdruck seiner Teilnahme am innergöttlichen Erlösungsdrama. Für eine solche Theologie wäre das Leiden des Menschen unter dem Konflikt zwischen Gut und Böse von großer Bedeutung. Anstatt den einen Aspekt zugunsten des anderen zu verdrängen, würde sie sich darum bemühen beide in einem Zustand der Ganzheit zu versöhnen und zu integrieren. Das zentrale christliche Symbol des Kreuzes könnte dadurch eine tiefere Bedeutung gewinnen:

> „The cross, which lies at the center of the Christian story and is a quaternity symbol, affirms the centrality of brokenness, evil, and limitation in human experience (1969c, p. 179) and so *is* in line with a possible quaternitarian theology." (Stein 1986: 127)

Mit seiner Kritik an der traditionellen Trinitätslehre und der Konzeptualisierung eines quaternarischen Gottesbildes hat Jung vor allem deshalb einen bedeutsamen, konstruktiven Beitrag für die Weiterentwicklung der Theologie geleistet, weil seine Überlegungen der veränderten psychischen Situation des Menschen in der westlichen Welt in angemessener Weise Rechnung tragen. Die Quaternität als Ganzheitssymbol spricht die Sehnsucht nach integrativer Selbstverwirklichung an, während das der Trinität entsprechende vergeistigte Vollkommenheitsstreben mehr und mehr an Attraktivität verliert. Die von Jung skizzierte quaternarische Gottesvorstellung konzipiert das Göttliche nicht als ein statisches Sein, sondern als einen dynamischen Prozess, der Veränderung und Weiterentwicklung impliziert. Alle in diesem Zusammenhang gemachten Aussagen sind jedoch „menschliche Geistesprodukte, denen man keine metaphysische Gültigkeit anmaßen darf" (Jung 1988i: 195). Es sind Aussagen

über ein Gottesbild und nicht über Gott selbst. Ihr eigentlicher Wert besteht darin, dass sich in ihnen die kollektive Entwicklung der menschlichen Psyche widerspiegelt, da es sich um „Projektionen von psychischen Vorgängen" (ebd.) handelt. Für Feuerbach war Gott ebenfalls das Ergebnis der Projektion psychischer Vorgänge, woraus er die Schlussfolgerung zog, dass es Gott in Wirklichkeit nicht geben kann. In Übereinstimmung mit Kants Erkenntnistheorie sagt Jung, dass man nicht wissen kann, was diese Prozesse an und für sich sind und ob oder wie sie in einem „unbewussten, dem Menschen unzugänglichen Bereiche existieren" (ebd.). Wie schon des Öfteren in ähnlichen Zusammenhängen betont der Verfasser, dass es sich jedoch nicht um Bewusstseinsprodukte des Einzelnen handle, sondern um einen kollektiven Vorgang der „Bewußtseinsdifferenzierung, die sich über Jahrtausende erstreckt" (Jung 1988i: 196). Die Untersuchung wird nach Art der Traumdeutung vorgenommen, da die religiösen Symbole in ein dramatisches Geschehen eingebunden sind, so wie es auch bei Traumbildern der Fall ist. Die drei Stufen in der Entwicklung der Gottesvorstellung können als Ausdruck der Kollektivpsyche in Bezug zu drei Entwicklungsstadien des menschlichen Geistes gesetzt und dementsprechend interpretiert werden.

Die erste Stufe ist gekennzeichnet durch eine unbestimmbare, undifferenzierte Einheit, in der die Seele des Menschen noch eins war mit der Weltseele. Jung postuliert eine Entsprechung zwischen der frühkindlichen Entwicklungsstufe und der Frühzeit der Menschheit. In beiden Fällen werden seelisch-geistige Prozesse vom Unbewussten dominiert.

> „Der Vater bedeutet im allgemeinen den frühen Bewußtseinszustand, in welchem man noch Kind ist, das heißt abhängig von einer bestimmten, vorgefundenen Lebensform, einem Habitus, der Gesetzescharakter hat. Es ist ein hingenommener, unreflektierter Zustand, ein bloßes Wissen um ein Gegebenes ohne intellektuelles oder moralisches Urteil. Dies gilt individuell wie kollektiv." (Jung 1988i: 196)

Die Überwindung der Kindheit geschieht durch das Erwachsenwerden des Sohnes, und zwar dann, „wenn der Sohn sich anschickt,

an die Stelle des Vaters zu treten" (ebd.). Jung bezeichnet dieses Stadium zwar nicht als ödipal, aber der von ihm gegebene Hinweis auf einen „quasi-Vatermord" verdeutlicht den Zusammenhang. Im Unterschied zu Freud versteht er diesen Vorfall nicht als ein historisches Ereignis in der frühen Menschheitsgeschichte, sondern als einen symbolischen Akt der Loslösung. Ein Fortschritt ist erst dann erreicht, wenn der Sohn den Habitus des Vaters nicht mehr nur kopiert, sondern sich bewusst davon unterscheidet. Um in eine echte Auseinandersetzung einzutreten, ist ein Ich-Bewusstsein erforderlich, das die eigene Persönlichkeit von der des Vaters unterscheiden kann. Darüber hinaus muss auch der Wille vorhanden sein, eigene Entscheidungen zu treffen und Prioritäten zu setzen, auch wenn dies den Konflikt mit der gewohnheitsmäßigen Ordnung der Vaterwelt bedeutet. An die Stelle des Gehorsams gegenüber althergebrachten Autoritäten tritt die moralische Gewissensentscheidung des Einzelnen sowie die Bereitschaft, die Folgen des Konfliktes in Kauf zu nehmen. Symbolisch für diese Einstellung steht Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern, die sich als Hüter des Gesetzes verstanden. Die Trennung von der Vaterwelt, die zum Gewinn eines unabhängigen, reflektierten und bewussten Standpunktes führt, ist, wie Jesu Lebensbeispiel zeigt, nicht ohne Widerstand, Kreuz und Leid zu haben. Die zweite Stufe ist ein Übergangsstadium, da der Sohn zum einen noch Kind, zum anderen aber schon erwachsen ist. In der Mythologie äußert sich diese Tatsache in dem frühen Sterben der Sohngötter. Im Hinblick auf die Bewusstseinsentwicklung der Individualpsyche bedeutet dies folgendes:

> „Der unreflektierte, bloß wahrgenommene Zustand, genannt «Vater», verwandelt sich in den reflektierten und rationalen Bewußtseinszustand, genannt «Sohn». Dieser Zustand steht nicht nur im Gegensatz zum immer noch vorhandenen früheren, sondern enthält auch, vermöge seiner rationalen und bewußten Natur, viele Spaltungsmöglichkeiten." (Jung 1988i: 197)

Im dritten Stadium wird der Sohn dann selbst zum Vater, aber nicht so, dass er die Verhaltensmuster des Vaters einfach kopiert,

sondern in einer Weise, in der die in der zweiten Phase gewonnenen Errungenschaften der Vernunft, der Reflexion und der Bewusstheit beibehalten werden. Die Unabhängigkeit und Autonomie des Ich konsolidiert sich jedoch nicht in einer Abtrennung vom Vater, sondern in einer Rückbindung an diesen. Psychologisch bedeutet dies, dass das Ich erkennt, dass es Herr einiger, aber nicht aller Dinge ist. Damit geht die Einsicht einher, dass das Ich nicht der einzige Ursprung seiner Gedanken, Gefühle und Fantasien ist. Es erfährt sich als inspiriert von einer Instanz, „welche in der Projektion «Heiliger Geist» genannt wird" (Jung 1988i: 198). Dieses „Agens der Inspiration" (ebd.) wird nicht nur als vom Bewusstsein unabhängig, sondern diesem sogar als übergeordnet erfahren und von Jung als das „Unbewusste" bezeichnet.

> „Die Erwachsenheit ist dann erreicht, wenn der Sohn seinen eigenen Kindheitszustand dadurch wieder herstellt, daß er sich einer väterlichen Autorität unterwirft, entweder in psychologischer Form oder faktisch, in projizierter Form, indem er zum Beispiel die Autorität der kirchlichen Lehre anerkennt." (Jung 1988i: 198)

Am Beispiel der Anerkennung der Autorität der kirchlichen Lehre lässt sich die Problematik dieser Phase recht gut veranschaulichen. Bedeutet die Wiederherstellung des Kindheitszustandes etwa, dass man die kirchliche Lehre wortwörtlich versteht und die Autorität der Institution nicht mehr hinterfragen darf? Genau dies wäre ein Rückfall hinter die Errungenschaften der Stufe des Sohnes. Die Autorität kirchlicher Dogmen besteht darin, dass sie aus einem Urgrund hervorgehen, der jenseits des Bewusstseins liegt. Jung nennt diese Quelle das kollektive Unbewusste. Ihre Produkte sind Symbole, die nicht wörtlich, sondern im übertragenen Sinn zu verstehen sind. Dazu bedarf es eines kritisch-reflektierten Umgangs mit den jeweiligen Bildern, Ideen und Konzepten. Auch wenn kirchliche Autoritäten in der Vater-Pose in Erscheinung treten, so weisen sie lediglich auf den jenseitigen Vater hin, dem allein der absolute Gehorsam gebührt. Jedes Kollektiv, das diesen Anspruch usurpiert,

macht sich der Übergriffigkeit und der Manipulation zu eigenen Herrschaftszwecken schuldig.

> „Das Kriterium der Erwachsenheit besteht nämlich nicht darin, daß man irgendwelchen Sekten, Gruppen oder Völkern angehört, sondern daß man sich dem Geiste der eigenen Selbständigkeit unterwerfen kann." (Jung 1988i: 200)

Spätestens hier wird deutlich, dass Jung weder einem religiösen Fundamentalismus noch einer kollektivistischen Ideologie das Wort redet. Es geht ihm um die „Einordnung des Ichbewußtseins in eine übergeordnete Ganzheit" (ebd.), die er in Anlehnung an die indische Philosophie das „Selbst" nennt. Die Erfahrung des Selbst hat „in der Regel *numinosen* Charakter, das heißt es sind Bekehrungen, Erleuchtungen, Erschütterungen, Schicksalsschläge, religiöse, das heißt mystische Erlebnisse oder Äquivalente solcher" (Jung 1988i: 199). Das Numinose enthält als mysterium tremendum sowohl das Gefühl des Unheimlichen (vgl. Otto 1926: 16) als auch das „Moment des Übermächtigen" (Otto 1926: 23), so dass sich der Erlebende „davon *überwältigt* fühlt" (Jung 1988i: 199). In der Abwehr und Verdrängung solcher Erlebnisse durch den modernen, rationalistisch eingestellten Menschen diagnostiziert der Psychoanalytiker eine „tiefverwurzelte Angst vor einem möglichen Verlust der Suprematie des Bewußtseins" (ebd.), welche sich gerne auch als wissenschaftlicher Stolz maskiert. Menschen, die die Selbstbehauptung des Ich mit einer szientistischen Ideologie verbrämen, verbleiben im Stadium des Sohnes und weigern sich den nächsten Entwicklungsschritt zu gehen.

Mit seinem Stufenmodell postuliert Jung eine Entsprechung zwischen der religions- und kulturgeschichtlichen Entwicklung der westlichen Welt und der Bewusstseinsentwicklung des Individuums.

So repräsentiert das erste, als „Vater" bezeichnete, Stadium die Gottesvorstellung des Alten Testaments mit den dazugehörigen Einstellungen, Werten und Denkweisen. Das Stadium des „Sohnes" entspricht der Zeit Christi und der Entstehung des Neuen

Testaments. Das Stadium des „Heiligen Geistes“ beginnt im ersten nachchristlichen Jahrhundert und zieht sich durch die Geschichte der christlichen Ära hindurch.

Nach Murray Stein stellt sich die Frage, ob das Christentum als institutionalisierte Religion oder seine Gläubigen als Einzelne alle drei Stufen schon durchlaufen haben. Der Jung-Interpret geht davon aus, dass das Christentum das Potential dieses Entwicklungsprozesses noch nicht ausgeschöpft hat:

> „At several points in the Trinity essay (and elsewhere in his writings), Jung implies that Christianity has fallen short: it has remained in the second stage, or at times has even regressed to the first stage, but it has definitely failed to carry out the promise of development represented by the Paraclete. The full realization of "God within," as implied by the Johannine saying, "Ye are gods" (John 10:34), would represent the fulfillment of the third stage, and this has not taken place in Christianity." (Stein 1986: 129f.)

Den entscheidenden Entwicklungsschritt sieht Jung in der Erweiterung der Trinität zu einer Quaternität, so dass das Gottesbild wieder seine zentrale Funktion als Ganzheitssymbol in der Psyche der Gläubigen erfüllen kann. Das archetypische Bild der Dreiheit bezieht sich auf eine ideelle, gedachte Vollkommenheit, welcher keine Verankerung in der empirischen Alltagswirklichkeit zukommt. Daher fällt es dem modernen, auf die Wirklichkeit im hier und jetzt fixierten Menschen, besonders schwer mit dieser Idee in Resonanz zu gehen. Das Dogma der Dreieinigkeit versteht sich als Teil der christlichen „Heilslehre“, und als solches müsste es ja eine heilsame, d. h. ganzmachende Wirkung besitzen. Für den Menschen des 20. Jahrhunderts hatte die Trinitätslehre jedoch schon keine existenzielle Relevanz mehr, so dass sich selbst die professionellen Glaubensvermittler schwer damit taten, ihren Sinn zu erfassen und weiterzugeben. Entweder wird die Dreieinigkeit für unbedeutend erklärt und nicht mehr thematisiert (vgl. Jung 1988i: 169) oder die Theologie „verkündet die Lehre, die man nicht versteht, und fordert den Glauben, den man nicht aufbringen kann“ (Jung 1988i: 207). Obwohl sich

in Theologenkreisen der „moderne Anti-Trinitarismus“ (Jung 1988i: 169) mit seinem Gottesbild alttestamentlich islamischer Prägung immer stärker ausbreitete, hat Jung festgestellt, dass in Träumen seiner Klienten Dreiheits- und Vierheitssymbole relativ häufig vorkommen, und zwar oft in Kombination:

> „Es sind drei Männer und eine Frau, die an einem Tische sitzen oder in einem Wagen fahren, oder drei Männer mit einem Hund, ein Jäger mit drei Hunden, drei Hühner in einem Käfig, wobei das Vierte entkommt, usw.“ (Jung 1988i: 204)

Diese banalen Traumbilder, welche Szenen aus der Alltagswirklichkeit widerspiegeln, haben weder eine mythische noch eine religiöse Bedeutung. Ihre Relevanz ergibt sich aus der Tatsache, dass „mit den vieren auf die Ganzheit der Persönlichkeit angespielt“ (Jung 1988i: 204) wird. Dabei fällt auf, dass die vierte Gestalt „inkompatibel, verwerflich, angsterregend oder sonstwie ungewöhnlich, andersartig im guten wie im bösen Sinne“ (ebd.) ist. Es kann allerdings auch umgekehrt sein, so dass „die drei absonderlich sind und der eine normal“ (ebd) ist. In jedem Fall gehören immer drei zusammen und das vierte Element sticht als „odd one out“ heraus. Wichtig ist, dass sich hier ein Ordnungsschema zeigt, das den Individuationsprozess vorantreibt. Da dieser auf eine umfassende Ganzheit ausgerichtet ist, deren Ziel durch die Zusammensetzung der vier symbolisiert wird, „ist die Quaternität ein Symbol des Selbst, das in der indischen Philosophie zentrale Bedeutung hat und an der Stelle der Gottheit steht“ (Jung 1988i: 205). In der mittelalterlichen Ikonographie finden sich zahlreiche Darstellungen, in denen Christus als König von den Symbolen der vier Evangelisten (drei Tiere und ein Mensch) umgeben ist und im Gnostizismus gibt es die Idee der Vierheit Gottes in „der göttlichen Gestalt der Barbelo“ (Jung 1988i: 205). Wie an anderen Stellen weist Jung auch hier darauf hin, „daß die Symbole des Selbst von einer Gottesimago empirisch nicht unterschieden werden können“ (Jung 1988i: 209; vgl. 205). Eine Erklärung für dieses Phänomen gibt der Psychotherapeut nicht, da er sich auf die empirische Ebene beschränken und auf philosophische Spekulationen verzichten möchte:

> „Man kann nun den Gottesbildaspekt der Quaternität als eine Spiegelung des Selbst erklären oder umgekehrt, das Selbst als Imago Dei im Menschen." (Jung 1988i: 205)

Wenn der Quaternität eine dermaßen entscheidende Bedeutung im Hinblick auf die Bewusstseinsentwicklung zukommt, stellt sich die Frage weshalb das Christentum bis auf den heutigen Tag an einer trinitarischen Gottesvorstellung festhält und sämtliche Erweiterungsvorschläge als Irrlehren verworfen hat. Für die Antwort auf diese Frage verweist Jung auf seine psychiatrische Erfahrung, die zeigt, dass dann, wenn im therapeutischen Prozess eher trinitarische statt quaternarische Symbole auftauchen, ein hoher Grad an Unbewusstheit vorliegt, der durch eine Vergeistigung zu kompensieren ist. In einem solchen Fall gilt: „Das rettende Symbol ist dann eine Dreiheit, an welcher das Vierte und unbedingt zu verwerfende fehlt" (Jung 1988i: 206). In der Epoche, in der das Trinitätsdogma konzipiert wurde, erforderte die Weiterentwicklung des Bewusstseins die Unterdrückung und Verdrängung des vierten Elementes (Instinktnatur und Ich-Behauptung). Aus entwicklungspsychologischen Gründen stellt daher das Gottesbild nur eine partielle psychische Ganzheit dar. Zur Stärkung der altruistischen und spirituellen Seite der menschlichen Natur gegenüber der instinktiv-egoistischen wurde das vierte Element, welches letztere repräsentiert, verdrängt und aus der Gottesvorstellung ausgeschlossen. Die aus dieser Vergeistigung resultierende kulturgeschichtliche Entwicklung in der westlichen Welt führte auf der einen Seite zur Entstehung der modernen Wissenschaften (vgl. Jung 1967d: 572) und auf der anderen Seite zu einer Spaltung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten. Mit den neurotischen Symptomen dieser Dissoziation werden die Therapeuten seit Beginn des 20. Jahrhunderts in ihren Praxen konfrontiert. Ihre Patienten produzieren in Träumen und Fantasien „Symbole, welche auf die Ganzheit zielen" (Jung 1988i: 206). Die Aufgabe der Seelenärzte besteht darin, die entsprechenden Bilder zu erkennen und ihren Klienten zu helfen, die bewussten und unbewussten Seelenanteile miteinander in Verbindung zu bringen. Ganzheitssymbole bieten eine Möglichkeit die unterdrückten,

verdrängten und verkümmerten Seelenanteile zu integrieren. Sie sind jedoch keine arbiträr-konventionellen Zeichen im Sinne der Theorie von Saussure. Nur solche Bilder sind integrativ wirksam, in welchen die „unveränderlichen Strukturverhältnisse des Unbewußten" (Jung 1988i: 203) in archetypischer Weise zum Ausdruck gebracht werden.

> „Die Synthese von Bewußtsein und Unbewußtem kann nur durch eine bewußte Auseinandersetzung mit dem Unbewußten bewerkstelligt werden, und diese ist nur möglich, wenn man versteht, was das Unbewußte sagt." (Jung 1988i: 206f.)

Vom Gelingen oder Scheitern dieses mühsamen Unterfangens hängen nicht nur Wohl und Wehe des Individuums, sondern auch die Weiterentwicklung der Gesellschaft ab. Wenn die Ganzheit nicht symbolisch im Bewusstsein des Einzelnen verankert ist, dann kann er weder eine Ich-Stabilität noch eine moralische Integrität ausbilden, welche in der Lage ist, der Beeinflussung von außen standzuhalten.

> „Der Mensch bleibt ein mehr oder weniger zufälliges Fragment, ein suggestibles Teilbewußtsein, ausgeliefert allen utopischen Phantasien, welche den leeren Platz der Ganzheitssymbole usurpieren." (Jung 1988i: 203)

Schon zu seiner Zeit wusste Jung um die negativen Auswirkungen der Massenkommunikationsmittel auf die Einzelpsyche, obwohl er nur das Radio, das Kino und die „verheerende Television" (Jung 2012c: 124) kannte. Ob im Zeitalter des Internets eine Individuation im Jung'schen Sinne überhaupt noch gelingen kann oder ob der Einzelmensch zu einem Terminal im World Wide Web geworden ist, dessen Anbindung an das Unbewusste ersetzt wird durch die Informationsflut und die Manipulationsmacht der digitalen Medien, wird sich als Schicksalsfrage der Generation der „digital natives" erweisen.

4.7 Die Idee der „complexio oppositorum“

Schon in seinen Erörterungen über das Gottesbild des Alten Testaments konstatierte Jung in JHWH „eine Antinomie, eine totale innere Gegensätzlichkeit“ (Jung 1992a: 209), so dass „Gott sich in Widerspruch mit sich selbst befindet“ (ebd.), und zwar dermaßen total, dass er gegenüber Hiob als Vernichter und als helfender Anwalt gegen sich selbst auftreten kann. Diese Widersprüchlichkeit ist einerseits die Voraussetzung für seine Allmacht und andererseits völlig unbewusst. Die Skurrilität dieses Phänomens war schon den Rabbinern bekannt, die lehrten, dass Gott „die Gerechten vor seinem Zorn unter seinem Thron verbirgt, wo er sie nämlich nicht sieht“ (Jung 1992a: 259). Diese Antinomie ist jedoch keine Besonderheit des Gottes Israels. Nach Rudolf Otto handelt es sich dabei um den „Doppelcharakter des Numinosen“ (Otto 1926: 43), den er als „das seltsamste und beachtlichste Vorkommnis überhaupt in der Religionsgeschichte“ (ebd.) bezeichnet. Seine Verwunderung darüber bringt der Religionswissenschaftler folgendermaßen zum Ausdruck:

> „So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Göttliche dem Gemüte erscheinen kann, so lockend-reizvoll ist es gleichzeitig. Und die Kreatur, die vor ihm erzittert in demütigstem Verzagen, hat immer zugleich den Antrieb, sich zu ihm hinzuwenden, ja es irgendwie sich anzueignen.“ (Otto 1926: 43)

Diese Kontrastharmonie des «tremendum» und des «fascinans» kann auch als Kriterium für eine authentische mystische Erfahrung geltend gemacht werden. Zeugnis davon legen viele Mystiker ab, wie z. B. der Protestant Jakob Böhme, von dem Jung schreibt:

> „Für ihn ist Gott nicht nur Liebe, sondern andererseits und im gleichen Maße auch das Feuer des Zorns, in welchem Luzifer selber wohnt. Christus ist eine Offenbarung seiner Liebe, aber er kann auch ebenso seinen Zorn auf alttestamentliche Weise zeigen, das heißt in Form von Bösem. Insoweit als aus Bösem Gutes hervorgehen kann und aus Gutem Böses, wissen wir nicht, ob die Schöpfung letzten Endes gut oder ein bedauerlicher Fehler ist und Gott an ihr leidet. Es ist ein unsagbares Geheimnis.“ (Jung 1981g: 788)

Die kerygmatische Reduktion Gottes auf die Liebe, die oft mit Verweis auf den Bibelvers „Ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν“ (1 Joh 4,16) gerechtfertigt wird, führt den Menschen weder zu einer angemessenen Erkenntnis Gottes noch zu einem entsprechenden Verhalten ihm gegenüber. So wie in den Geschöpfen, so gibt es auch in Gott einen dunklen, bösen Teil. Die Ahnung von einer Antinomie in Gott wurde Jung schon im Alter von drei oder vier Jahren in dem oben (S. 80f.) ausführlich zitierten Initialtraum zuteil. Aus der vom Verfasser selbst gegebenen, tiefgründigen Deutung (Jung 2007: 19-21) sollen nur die wesentlichen Aspekte herausgegriffen werden. Der Analytiker sieht im „Loch in der Erde“ (Jung 2007: 18) sowohl ein Grab als auch einen unterirdischen Tempel, der zum „Reich des Dunkeln“ (ebd.: 21) gehört. In ihm befindet sich ein rechteckiger Königssaal mit einem goldenen Thronsessel, auf dem sich ein riesiges, monströses Gebilde aus Haut und Fleisch befindet, welches einen rundkegelförmigen Kopf ohne Gesicht, aber stattdessen ein Auge auf dem Scheitel hat. Erst Jahrzehnte später erkannte Jung, „daß es ein ritueller Phallus war“ (ebd.: 19). Bezeichnend war für ihn der Umstand, dass die Figur auf einem unterirdischen, goldenen Thron saß, da nach kindlicher Auffassung außer Königen nur noch „der liebe Gott und der Herr Jesus mit goldenen Kronen und weißen Kleidern“ (ebd.: 20) auf einer solchen Sitzgelegenheit Platz nahmen. Somit schien der Phallus dieses Traumes „auf alle Fälle ein unterirdischer und nicht zu erwähnender Gott zu sein“ (ebd.: 19). Hinzu kam, dass die Stimme seiner Mutter im Traum folgende Deutung lieferte: „Ja, schau ihn dir nur an. Das ist der Menschenfresser!“ (ebd.). In seiner Kindheit brachte ihn Jung mit dem Herrn Jesus in Verbindung, der ihm als Gekreuzigter „irgendwie als eine Art Totengott“ (ebd.: 20) vorkam. Immer dann, wenn in der Kirche in emphatischer Weise dessen Liebe und Güte gepriesen wurde, musste er an „seinen unterirdischen Gegenspieler“ (ebd.: 19) denken, so dass ihm der Christus der kirchlichen Verkündigung „nie ganz wirklich, nie ganz akzeptabel, nie ganz liebenswert geworden“ (ebd.) war. Die Berechtigung dieses Unbehagens sollte sich dem Analytiker erst viel später erschließen:

> „Im Traum stieg ich hinunter in die Höhle und fand dort ein anderes Wesen auf dem goldenen Thron, unmenschlich und unterweltlich, und es blickte unverwandt nach oben und nährte sich von Menschenfleisch. Erst volle fünfzig Jahre später brannte mir die Stelle aus einem Kommentar über religiöse Riten in die Augen, in welchem vom anthropophagischen Grundmotiv im Abendmahlssymbolismus die Rede ist." (Jung 2007: 20f.)

Um der Doppelnatur des Göttlichen gerecht zu werden, d. h. um vollständig zu sein, muss die wahre Beziehung zu Gott nach Jung sowohl Liebe als auch Furcht beinhalten. Beide Reaktionsweisen sollen zu ihrem Recht kommen, da sie vernünftig sind und einander relativieren: „in der Furcht dürfen wir hoffen, in der Liebe mißtrauen" (Jung 1981g: 775). Mit der in der modernen Theologie, in den Predigten und im Religionsunterricht verbreiteten Verharmlosung Gottes ist niemandem ein Gefallen getan. Hier soll nicht der mittelalterlichen Angstmache das Wort geredet werden. Jung hat es aus therapeutischen Gründen für wichtig gehalten die Menschen vor diesem Aspekt der religiösen Erfahrung zu warnen, denn die „Hingabe an Gott ist ein furchtbares Abenteuer" (Jung 1981a: 732) und kein Kindergeburtstag.

In Gott fallen also Liebe und Zorn, hell und dunkel sowie Gut und Böse zusammen. Diese „coincidentia" führt allerdings nicht zu einer Aufhebung, d. h. einer Vernichtung der entsprechenden Gegensätze, sondern zu einer Vereinigung im Sinne einer „complexio oppositorum", in der die jeweiligen Pole erhalten bleiben und durch ihre Spannung den Fluss von Energie ermöglichen.

> „Die spontane Symbolik der complexio oppositorum weist aber auf das gerade Gegenteil einer Vernichtung hin, indem sie dem Vereinigungsprodukt entweder ewige Dauer, das heißt Inkorruptibilität und unerschütterliche Beständigkeit, oder höchste und unerschöpfliche Wirksamkeit zuschreibt." (Jung 1988i: 201f.)

Dies gilt sowohl für die Symbole des Selbst als auch für das Gottesbild. Beide können als „jenseits von Gut und Böse stehend

betrachtet“ (Jung 1981g: 781) werden, da die inhaltlichen Vorstellungen von dem, was als gut oder böse zu gelten hat, immer auf einem subjektiven Werturteil beruhen und nur die abstrakten Begriffe apriorische Kategorien darstellen. Da sich Jung der Reaktionen bewusst war, die seine „Auffassung der in Gott enthaltenen Gegensätze“ (Jung 2012b: 522) vor allem in offiziellen kirchlichen Kreisen hervorrufen sollte, zögerte er mehrere Jahre, bis er sie schließlich in seiner „Antwort auf Hiob“ veröffentlichte. Zur Verteidigung seiner Position wies er darauf hin, dass eine derartige Vorstellung auch schon bei dem Kirchenvater Clemens von Rom zu finden sei und sich die Lehre vom Bösen als privatio boni erst im Zuge der Auseinandersetzung mit dem Manichäismus herausgebildet habe (Jung 1992a: 309). Ohne eine Verankerung der Gegensätze in Gott wird der christliche Glaube zwangsläufig zu einer dualistischen Religion:

> „Wenn das Christentum den Anspruch erhebt, eine monotheistische Religion zu sein, so ist die Annahme der im einen Gott enthaltenen Gegensätze unerlässlich.“ (Jung 2012b: 522)

In einem Brief aus dem Jahre 1953 weist Jung darauf hin, dass dieses Gottesbild kein „Novum in der Weltgeschichte“ (Jung 2012b: 318) sei. Nicht nur im AT taucht es bereits auf, sondern auch in vielen nicht-christlichen Religionen finden sich Beispiele für derartig strukturierte Gottesvorstellungen. Selbst der von Jesus Christus verkündete Gott deckt sich nicht mit der „Idee eines vollkommen moralischen Wesens“ (Jung 1981a: 740). Diese Vorstellung ist lediglich eine ins Unendliche gesteigerte Projektion der Möglichkeit menschlicher Moralität. Nach Jung gibt es allerdings eine Entsprechung zwischen Menschenbild und Gottesbild: „Wie das Auge der Sonne, so entspricht die Seele Gott“ (Jung 1972: 24). Mit dieser Analogie wird das Verbindende hervorgehoben, aber eine metaphysische Aussage vermieden. Psychologisch begründet wird die „Beziehungsmöglichkeit“ (ebd.) der Seele zum Göttlichen mit dem „*Archetypus des Gottesbildes*“ (ebd.), so dass Jung zu der Schlussfolgerung gelangt: „Unser Unbewußtes gleicht diesem paradoxen Gott“ (Jung 1981a: 740).

Die Beziehung der Seele zu diesem Aspekt des kollektiven Unbewussten war immer schon Gegenstand der Bemühungen der Mystiker:

> „Das Selbst in seiner Göttlichkeit (d. h. der Archetypus) ist seiner selbst unbewußt. Er kann aber *nur innerhalb unseres Bewußtseins bewußt* werden. Und das kann er nur, wenn das Ich standhält. Es (das Selbst) muß so klein und noch kleiner werden als das Ich, obwohl es das Meer der Gottheit ist: «Gott ist als Ich so klein», sagt Angelus Silesius. Es muß zum Däumling im Herzen werden. Im Gefäße drin findet der Hierosgamos statt." (Jung 2012a: 416)

Zur Bewusstwerdung ist also das Selbst auf das Ich-Bewusstsein angewiesen und das Ich wiederum braucht zu seiner Ganzwerdung im Sinne der Individuation das Selbst. Zwischen Gott und Mensch besteht also eine wechselseitige Abhängigkeit die Jung folgendermaßen charakterisiert:

> „Unter *Relativität Gottes* verstehe ich eine Ansicht, nach der Gott nicht ‚absolut', d. h. losgelöst vom menschlichen Subjekt und jenseits aller menschlichen Bedingungen existiert, sondern nach der er vom menschlichen Subjekt in gewissem Sinne abhängt, und eine wechselseitige und unerlässliche Beziehung zwischen Mensch und Gott vorhanden ist, so dass man einerseits den Menschen als eine Funktion Gottes und andererseits Gott als eine Funktion des Menschen verstehen kann." (Jung 1960: 260, zit. n. Machon 2015: 130)

Aus diesem Grunde ist die Seele des Menschen von Natur aus religiös, d. h. sie hat nicht an sich selbst und an dieser Welt genug, sondern ist auf die Beziehung zum Göttlichen angewiesen.

> „Mit anderen Worten: Der Mensch findet ohne Religion keine Erklärung seines Wesens und keinen Zugang zu seinem Geheimnis." (Machon 2015: 116).

Jung wendet sich also dezidiert gegen die Vorstellung eines absoluten und vollständig transzendenten Gottes, wie sie im Gottesbild des „ganz Anderen" zum Ausdruck kommt. Zu berücksichtigen ist auch hier die Einschränkung, dass der Verfasser keine Aussagen über Gott an sich macht und damit keine metaphysischen

Urteile fällt. Psychologisch richtig sind für ihn jedoch nur paradoxe bzw. antinome Aussagen, da ein Gott jenseits aller Erfahrung nicht auf den Menschen einwirken kann (vgl. Wehr 1990: 58). Das Unbewusste enthält aufgrund der Paradoxie des menschlichen Daseins ein widerspruchsvolles Gottesbild, „welches mit der Schönheit, Erhabenheit und Reinheit des dogmatischen Gottesbegriffes nicht recht zusammenstimmen will" (Jung 1981f: 716). Jung bewundert die ästhetische Perfektion der geistigen Konstrukte der christlichen Dogmatik, die er auf einer höheren Abstraktionsstufe ansiedelt als die wilden philosophischen Spekulationen der Gnostiker (vgl. Jung 1981f: 715). Der existenziellen Lebenswirklichkeit entspricht das paradoxe Gottesbild des Unbewussten allerdings in stärkerem Maße als der abgehobene traditionelle, metaphysische Gottesbegriff.

> „Ein wunderbarer Gott, der transzendent, gut, mehr noch: vollkommen ist, überzeugt – wie Jung schreibt – in unserer Zeit nicht mehr. Den Menschen von heute stört an einem solchen Gott seine Künstlichkeit, seine fehlende Dynamik und er hat „kein Eigenleben", was dazu führt, dass er ihm keine „Orientierung" geben kann, weil er „von Menschen gemacht" ist (Jung 1928g, 558)." (Machon 2015: 131)

Im Hinblick auf die Problematik des christlichen Abendlandes hebt der Psychoanalytiker hervor, dass der Mensch „durch ein paradoxes Gottesbild gezwungen wird, sich mit seiner eigenen Paradoxie auseinanderzusetzen" (Jung 2012b: 318). In diesem Punkt diagnostiziert er durchaus erhebliche Defizite, deren Aufarbeitung eine der großen kulturellen Zukunftsaufgaben der westlichen Zivilisation darstelle.

Zum Abschluss dieses Kapitels sollen noch einige kritische Einwürfe diskutiert werden.

Machon beanstandet, dass Jung in Fragen der Religion allein auf die Erfahrung und damit auf das subjektive Erleben des Einzelnen setzt und dabei kognitive Zugangswege zum Göttlichen, wie z. B. die klassischen Gottesbeweise und eine rationale Begründung von Religion als bedeutungslos ablehnt. In seiner „antirationalistischen

Argumentation“ (Machon 2015: 230) sei das Wesen Gottes „für ihn mit seiner Wirkung identisch“ (ebd.). Hier verkennt der Kritiker jedoch die erkenntnistheoretische Selbstbeschränkung Jungs, aus der heraus er lediglich Aussagen über Phänomene machen möchte, die nach seiner eigenen Definition als empirisch gelten können. Das paradoxe Gottesbild des Unbewussten fällt für ihn in diese Kategorie, von der er sagt: „Empirische Begriffe sind Namen für vorhandene Tatsachenkomplexe“ (Jung 1981f: 716). Über das Wesen Gottes, d. h. über Gott an sich, macht Jung keine Aussage, weder eine positive noch eine negative, da diese Thematik in den Bereich der metaphysischen Spekulation gehört, den er ganz bewusst aus seinen Erörterungen ausklammert, indem er ihn den Philosophen und Theologen überlässt.

Überdies kritisiert Machon an der Vorstellung der „Relativität Gottes“ die daraus zu ziehende Konsequenz „nach der *Gott in erster Linie im Inneren des Menschen wirkt*, sich dort zeigt und erkennen lässt“ (Machon 2015: 131). Mit der Einschränkung „in erster Linie“ immunisiert der Kritiker seine Aussage schon gegen etwaige Widerlegungen aus den Schriften Jungs. Es lässt sich nämlich recht leicht beweisen, dass Jung das Wirken Gottes keinesfalls nur auf die Psyche des Menschen beschränkt sieht. Vielleicht entsteht dieser Eindruck dadurch, dass sich der Psychoanalytiker „in erster Linie“ mit den Wirkungen der Gottesidee auf die Seele beschäftigt. In seinem Roten Buch geht der Verfasser der Frage nach, inwiefern der Geist der Tiefe in ihm „zugleich auch der Herr der Tiefe des Weltgeschehens ist“ (Jung / Hoerni 2009: 230). Im Oktober des Jahres 1913 erhielt er auf einer Reise in einer Vision ein „sichtbares Zeichen“ (ebd.), das diese Annahme bestätigte.

In einem Brief an einen Pfarrer aus dem Jahre 1945 weist Jung energisch die Vorwürfe des Psychologismus sowie der Vergötterung und Anbetung des Selbst zurück. Er betont, dass er als Empiriker keinen bestimmten Gott predigt, sondern „nur das Vorhandensein einer archetypischen Möglichkeit von irgend welchen Gottesvorstellungen feststellen kann“ (Jung 2012a: 460).

4.8 Sinn und Zweck der kritischen Auseinandersetzung mit Christentum und Kirche

Während Feuerbach und Freud den modernen Menschen im Namen der Wissenschaft mit Hilfe psychologischer Erkenntnisse und Überlegungen vom illusionären Aberglauben der Religion befreien und von der Gottesliebe zur Menschenliebe führen wollten, hatten Jungs Analysen weder die Zerstörung religiöser Institutionen noch die Abschaffung des Christentums zum Ziel. Er wollte auch nicht wie Nietzsche mit seiner einseitigen Polemik die systemische Heuchelei der Kirchen offenlegen und den Gottesglauben durch irgendwelche anderen Ideale ersetzen. Dennoch zeigen gerade die aus kirchlichen Kreisen stammenden Reaktionen auf die „Antwort auf Hiob", dass er mit seiner Kritik an der traditionellen Religiosität seiner Zeit einen Nerv getroffen hatte. In seinen Briefen versuchte er oft in geradezu beschwörender Weise Missverständnisse zu klären, um zu zeigen, dass er weder ein Atheist noch ein Kirchenfeind war. Die Frage, was er jetzt aber wirklich bezweckte, lässt sich nicht so einfach beantworten. In der Forschung gibt es dazu unterschiedliche Ansätze.

Die von der Freud'schen Psychoanalyse herkommenden Interpreten beziehen sich in ihren Untersuchungen in erster Linie auf Jungs religiöse Kindheitserfahrungen und -traumata. Ausgehend von einem inneren Erlebnis, das der Gymnasiast im Sommer des Jahres 1887 hatte (vgl. oben S. 85), einer Art Vision, in der er sah, wie ein riesiges Exkrement sich unterhalb des Thrones Gottes löste und das Kirchendach des Baseler Münsters zerschmetterte (vgl. Jung 2007: 45), versteht Redfearn (vgl. 1977: 135) Jungs Analysen und Ausführungen über Religion als Ausarbeitung seiner eigenen infantilen Phantasien und analen Probleme. Ins Bild dieser freudianisch-reduktionistischen Sichtweise passt auch die Problematik von Jungs Vaterbeziehung. Nach eigenen Angaben hat Jung nicht unter der Strenge der väterlichen Autorität gelitten, sondern daran, dass er miterleben musste, wie sein Vater an seinem Glauben zerbrach (vgl. oben S. 87). Keintzel (vgl. 1991: 38) unterstellt Jung, er hätte sich

aufgrund seiner eigenen religiösen Erfahrungen in eine imaginäre Überlegenheitsposition begeben, aus der heraus weder eine realistische Auseinandersetzung mit der Person seines Vaters noch eine echte Ablösung von ihr möglich gewesen sei. Als Ergebnis des daraus entstandenen Komplexes diagnostiziert der Autor nicht nur einen „antiautoritären Affekt" (Keintzel 1991: 38), sondern auch eine ekklesiogene Neurose. Keintzel, der davon ausgeht, dass Jungs Beschäftigung mit der Religion dem Zwang eines begabten Schizophrenen (vgl. Keintzel 1991: 35) geschuldet war, und der es sich zum Ziel gesetzt hat, „Jung in einigen Punkten besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat" (Keintzel 1991: 12), kommt zu dem Schluss, dass es sich bei Jungs Überlegungen nicht um wirkliche Religionspsychologie, sondern um ein untaugliches Religionssurrogat handle (vgl. Keintzel 1991: 162). Gerade die „Antwort auf Hiob" sei ein Beleg für die „(nicht bestandene) Bewährungsprobe der Religionspsychologie Jungs" (Keintzel 1991: 173). Alles in allem sei Jung „der „unerlöste" Vertreter seiner eigenen Tiefenpsychologie" (Keintzel 1991: 172), der das Scheitern seines Lebenswerkes geahnt, diese Ahnung jedoch verleugnet und so die „Chance eines echten Fortschritts" (ebd.) verpasst habe.

Nach den Vertretern dieser Richtung haben Jungs Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Religion keinen Erkenntniswert, sondern sind als gescheiterter Versuch der Selbsttherapie eines psychisch Kranken zu betrachten.

Selbstverständlich sind das soziale Umfeld und die Kindheitserlebnisse entscheidende Faktoren, die dazu beigetragen haben, dass sich Jung intensiv und tiefgehend mit religiösen Themen beschäftigt hat. Die entsprechende Problematik wurde ihm sozusagen als familiäres Erbe auferlegt und er fühlte sich verpflichtet, eine Lösung zu finden:

> „My problem is to wrestle with the big monster of the historical past, the great snake of centuries, the burden of the human mind, the problem of Christianity. It would be so much simpler if I knew nothing; but I know too much,

through my ancestors and my own education." (Jung 1968: 142)

Aber was waren seine eigentlichen Absichten im Hinblick auf das Christentum? Liefen seine Bemühungen darauf hinaus, es wiederzubeleben oder zu untergraben? War er ein moderner Agnostiker, der versuchte ein psychologisches Surrogat für den traditionell kirchlichen Glauben zu finden? War er ein moderner Apologet, der ein empirisches Fundament für christliche Glaubenswahrheiten legen wollte? Oder hat er in Wirklichkeit einen subtilen Angriff auf das Christentum unternommen und seine Waffen als empirische Psychologie getarnt (vgl. Stein 1986: 3)?

Einige Autoren (Clift 1982; McGuire / Hull 1977; Brown 1981) sehen in Jung eine Art Übersetzer, der versuchte die christlichen Symbole und Lehren in einer Sprache auszudrücken, die es modernen Menschen ermöglicht, einen neuen Zugang zu ihrem tieferen Sinn zu finden. Für den Psychoanalytiker und seine Klienten hatten die Kirchen aufgehört, die theologische Aufgabe zu erfüllen, die Wahrheiten der Tradition in die Denk- und Fühlweisen der Menschen des 20. Jahrhunderts zu übersetzen. Der Rationalismus hatte das denkende Bewusstsein abgeschnitten von den irrationalen Quellgründen des Unbewussten. Daher hatten die aus den Archetypen hervorgehenden Symbole und die aus ihnen entwickelten Dogmen ihren Bedeutungsgehalt verloren. Im Hinblick auf die Menschen der Moderne gelang es der Religion nicht mehr als wirksames psychotherapeutisches System zu funktionieren (vgl. Jung 1968: 181). Jung sah die Aufgabe der Tiefenpsychologie darin, die Verbindung zu den ursprünglichen Erfahrungen, die den religiösen Bildern und Glaubenslehren zugrunde liegen, wiederherzustellen. Nach den oben genannten Interpreten stellte sich Jung in den Dienst der Wiederbelebung des Christentums, indem er durch seine therapeutischen Bemühungen um eine Integration verdrängter religiöser Inhalte einen Zugang zur Tradition eröffnete, welcher der psychologischen Situation des modernen Menschen gerecht werden sollte. Obwohl dieser Ansatz eine Intention erfasst, die der Psychotherapeut wiederholt in

seinen Schriften und Briefen zum Ausdruck gebracht hat (vgl. Stein 1986: 12), greift er dennoch zu kurz. Er kann weder die grundlegende Kritik an christlichen Dogmen noch Jungs Vorschläge zur Transformation kirchlicher Lehren erklären. Hätte es mit den hermeneutischen Bemühungen sein Bewenden gehabt, wären Jung gegenüber aufgeschlossene Theologen wie White (1959) und Hanna (1967) bei der Assimilation seines Gedankengutes nicht in einen Gewissenskonflikt geraten. Christliche Denker wie z. B. Drewermann (1992) und Wehr (1990), welche die Bedeutung der Analytischen Psychologie für die Exegese, die Seelsorge und die Verkündigung erkannt haben und zu schätzen wissen, neigen gelegentlich dazu Jungs religionskritische Überlegungen zu verdrängen, zu bagatellisieren oder zu trivialisieren (vgl. Stein 1986: 18). Eine Sichtweise, welche auch Jungs Kritik in den Fokus rückt, erklärt diese mit dem Engagement des Psychiaters für seine christlichen Patienten, für deren psychisches Wohlergehen er die Verantwortung trug. Schaer (1950: 201) weist darauf hin, dass der Seelenarzt auch mit religiösen Problemen, Ängsten und Gedanken konfrontiert wurde und nach einer Therapie für die Leiden suchte, die auf bestimmte krank machende Frömmigkeitsformen, Prägungen und Einstellungen zurückzuführen waren. Stein räumt ein, dass die Sorge um das Wohlergehen des Einzelnen ein zentrales Motiv für Jungs Auseinandersetzung mit religiösen Fragestellungen war:

> „For Jung the physician, the final criterion of a religious doctrine's value is its psychological impact: The psychological wholeness of the believer is the final arbiter." (Stein 1986: 13)

Auch wenn das ärztliche Anliegen nicht von der Hand zu weisen ist, bietet es keine hinreichende Erklärung für die Intensität und das Ausmaß, in dem sich Jung mit der Geschichte des Christentums sowie mit den vielfältigen Beziehungen zwischen der christlichen Kultur und der Entwicklung des Bewusstseins in der westlichen Welt beschäftigt hat. Stein greift den therapeutischen Ansatz auf und entwickelt ihn weiter. Die kulturelle Aufgabe der Psychoanalyse besteht darin, den Einzelnen aus der emotionalen Abhängigkeit von Autoritäten und damit auch religiösen Institutionen zu befreien. In

diesem Punkt waren sich Freud und Jung einig (vgl. Stein 1986: 54). Damit zielt das Engagement des Arztes letztlich auf eine Veränderung der Gesellschaft ab. Diese Dimension des therapeutischen Handelns führte Stein zu der Hypothese, dass es Jung nicht nur um die Behandlung einzelner Christen ging, sondern um eine Therapie des Christentums als Ganzes. In diesem Zusammenhang ist auch die Rolle, die das Mitleiden des Sohnes mit dem am Glauben verzweifelnden Vater als treibende Kraft für die Heilungsbemühungen spielte, nicht zu unterschätzen. Als Gründe für die Tragödie seines Vaters analysierte Jung zum einen das Fehlen echter, persönlicher religiöser Erfahrung und zum anderen die konsequente Weigerung, sich dem Konflikt zwischen den Ansprüchen der christlichen Tradition und der Moderne zu stellen. Anstatt die intellektuelle Herausforderung anzunehmen, entschied er sich für das sacrificium intellectus, welches zu seiner emotionalen und geistigen Verkümmerung führte. Stein vertritt die These, dass Jung in der Situation der christlichen Kirche als Ganzer eine Widerspiegelung des Konfliktes seines Vaters sah (vgl. Stein 1986: 76f.).

In Jungs Auseinandersetzung mit seinem christlichen Erbe erkannte der Interpret die vier vom Begründer der Analytischen Psychologie selbst entwickelten Stufen des therapeutischen Prozesses (vgl. Stein 1986: 135):

(1) Diagnose (Analyse der Probleme des Christentums)
(2) Rekonstruktion der Entwicklungsgeschichte
(3) Interpretation: der „zentrale“ Traum
(4) Warten auf die Entfaltung der folgenden Entwicklungsstufen

Auf eine reduktive Phase, in der die Geschichte eines Analysanden mit seinen Abspaltungen und Verdrängungen aufgearbeitet wird, folgt eine synthetisch-prospektive Phase, in der die gegenwärtigen bewussten Einstellungen behandelt werden. Das ultimative Ziel des aus Übertragung und Gegenübertragung bestehenden therapeutischen Prozesses besteht in einer durch die Integration von unbewusstem Material bewirkten Wandlung der bewussten

Einstellung des Klienten, die auch als „Tansformation“ bezeichnet wird (vgl. Stein 1986: 51). Im Falle des Christentums als Patient bedeutet dies die Vereinigung von Körper und Geist (vgl. Stein 1986: 112), die Erweiterung der Trinität zur Quaternität und infolgedessen einen Einstellungswechsel weg von spiritueller Perfektion (= Vollkommenheit) hin zu menschlicher Ganzheit (= Vollständigkeit). Die daraus resultierende Konsequenz wäre eine Theologie, die in der Lage ist, Polaritäten zu akzeptieren und abgespaltene Schattenelemente früherer christlicher Traditionen (z. B. Gnosis) zu integrieren. Die in der Moderne zusammengebrochene Brücke zwischen Dogma und Erfahrung (vgl. Stein 1986: 156) könnte durch neue Formen religiöser Praxis und theologischen Denkens wieder aufgebaut und begehbar gemacht werden. Jungs Vision war eine transformierte Version des Christentums anstelle einer ganz neuen Religion oder eines religiösen Imports aus fremden Kulturkreisen (vgl. Stein 1986: 158f.).

Steins Verdienst besteht in der Erkenntnis der überragenden Bedeutung des therapeutischen Motivs sowie in der Herausarbeitung der Methode, die Jung in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum zur Anwendung brachte. Ob er dabei in erster Linie seinen Vater, Sigmund Freud, Gott (vgl. Keintzel 1991: 37f.), das Christentum oder sich selbst therapieren wollte, lässt sich wohl nie eindeutig entscheiden. Gegen Steins These ist jedoch Jungs institutionskritische Einstellung als Argument ins Feld zu führen. In Sachen „Kirchenrettung“ gab sich der Schweizer Protestant keinerlei Illusionen hin. Was das Christentum als Ganzes betrifft, so war ihm klar, dass es sich dabei um ein abstraktes Konstrukt handelte. Wo und wie war es zu greifen? Die Kirchentrennung, die Jung als historischen Irrweg beklagte (vgl. Jung 2012a: 490), machte ihm klar, dass es ganz verschiedene „Christentümer“ gab, von denen jedes beanspruchte, das einzig wahre zu sein. In seinem Menschenbild liegt der Fokus definitiv nicht auf dem Kollektiv, sondern auf dem Individuum, und zwar deshalb, weil der Einzelne Träger des Lebensprinzips ist (vgl. Jung 1994a: 316). Massen bleiben in ihren Möglichkeiten hinter Individuen zurück und die Gesellschaft kann nur durch herausragende

Einzelpersonen kulturell und moralisch vorangebracht werden. Jungs Adressaten sollten sich daher dessen bewusst sein, dass „die Rettung der Welt in der Rettung der eigenen Seele besteht" (Jung 1991c: 305). Was für die Welt gilt, trifft für das Christentum – falls es ein solches tatsächlich gibt – sicher auch zu. So gesehen kann man höchstens sagen, dass Jung in seiner eigenen Selbsttherapie auch das Christentum mittherapierte. Wie oben schon erwähnt (vgl. S. 108), begreift der Psychoanalytiker den Einzelnen nicht als atomisiertes Individuum, sondern immer auch als Gemeinschaftswesen, welches über das kollektive Unbewusste mit der ganzen Menschheit in Verbindung steht. Daher sah sich Jung selbstverständlich auch in der Pflicht, gesellschaftliche und kulturelle Verantwortung zu übernehmen. Dass es seine Aufgabe war, dies in erster Linie für die Menschen des Abendlandes zu tun, daran erinnerte ihn ein Traum, den er während seiner Indienreise hatte. In ihm erkannte er, dass er sich dem allzu lange vernachlässigten Anliegen widmen sollte, „das sich einstmals in der Quest des Hl. Gral, wie auch in der Suche nach dem «Stein der Philosophen» ausgedrückt hatte" (Jung 2007: 286). Die Schlussfolgerung, die er aus diesem Traum zog, zeigt, dass es dabei um mehr ging als um eine Therapie des Christentums:

> „Es war, als ob der Traum mich fragte: «Was tust du in Indien? Suche lieber für deinesgleichen das heilende Gefäß, den salvator mundi, dessen ihr dringend bedürft. Ihr seid ja im Begriff, alles zu ruinieren, was Jahrhunderte aufgebaut haben.»" (Jung 2007: 286)

Mit „seinesgleichen" meint der Autor die Zielgruppe, für die er eigentlich schreibt. Es handelt sich dabei nicht um kirchliche Kreise, sondern um „jene, die extra ecclesiam stehen" (Jung 2012a: 433) und die ein Christentum bejahen, „das ebenso katholisch wie protestantisch ist" (ebd.) und nicht etwa ein Selbstzweck, so wie es die „Christentümer" der Konfessionen sind.

Für Jung stand letztendlich das Schicksal der westlichen Welt auf dem Spiel. Ihr verschüttetes geistiges Erbe wollte er bergen und sowohl mit den christlichen Traditionen als auch mit den Errungenschaften der Moderne in Einklang bringen, so dass das Abendland

schließlich auf eine neue kulturelle Entwicklungsstufe gehoben werden könnte.

5 Jung und die Weisheit des Ostens

Als Kultur- und Religionskritiker hat sich Jung schwerpunktmäßig mit Fragen und Problemen der abendländischen Geisteswelt auseinandergesetzt. Zur Öffnung und Weitung seines Blickwinkels hat er jedoch immer wieder über den Tellerrand der westlichen Zivilisation hinausgeschaut. Um sich Eindrücke aus erster Hand zu verschaffen unternahm er Reisen zu indigenen Völkern nach Afrika und Amerika (vgl. Jung 2007: 242-277). Aus ihren traditionellen Lebensweisen, Weltanschauungen und Mythen versuchte er Aufschlüsse über die Beschaffenheit des kollektiven Unbewussten zu gewinnen. Auf eine Einladung der Britisch-Indischen Regierung hin trat er im Dezember 1937 eine dreimonatige Indienreise an (vgl. Jung 2007: 277-288), die ihm Gelegenheit bot, eine östliche Hochkultur und die Psyche ihrer Menschen hautnah selbst zu erfahren. Darüber hinaus korrespondierte er mit hochrangigen Kennern und Vertretern der indischen und auch der chinesischen Philosophie. Obwohl er sich, angeregt durch Erwin Rousselle, mit dem Gedanken trug, eine Reise nach China zu unternehmen, wurde dieses Vorhaben jedoch nie umgesetzt (vgl. Wehr 1988: 252). Wie die Korrespondenz mit dem befreundeten Sinologen Richard Wilhelm und das Vorwort zu dessen Ausgabe des I Ging zeigen (Jung 1988l), hat sich der Psychoanalytiker auch in diese Tradition des ostasiatischen Geisteslebens eingearbeitet.

Der Vergleich zwischen den psychischen Auswirkungen der zivilisatorischen Entwicklungen im Osten und im Westen bekräftigte im Analytiker die Diagnose der Zerrissenheit des abendländischen Menschen:

> „Der Europäer hat sich durch seine historische Entwicklung so weit von den Wurzeln entfernt, daß sich sein Geist schließlich in Glauben und Wissen gespalten hat, wie sich jede psychologische Übertreibung in ihre Gegensatzpaare auflöst." (Jung 1988m: 535)

Die Anschauungen des Ostens warfen in ihm die Frage auf, ob „der westliche Gesichtspunkt an sich vorurteilslos“ (Jung 2012c: 348) sei. Sind die im Zuge des Rationalismus geprägten Axiome und Postulate wissenschaftlicher Methodologien tatsächlich so alternativlos wie von ihren überzeugten Vertretern behauptet wird? Können Erkenntnisse über die Welt und den Menschen nur über den Input äußerer Daten und nicht auch über die Introspektion gewonnen werden? Jung sah in der westlichen Position eine einseitige Haltung, die der Komplexität der Wirklichkeit nicht gerecht wird:

> „Eine rationalistische Auffassung erreicht nur den einen Aspekt der Welt, umfaßt aber bei weitem nicht alle Möglichkeiten des Erlebens. Psychische Erfahrungen wurzeln nicht nur im Außen, und geistige Inhalte beruhen nicht nur auf Sinneswahrnehmungen.“ (Jung 2012c: 348)

Die daraus zu ziehende Schlussfolgerung ist die Erweiterungsbedürftigkeit des europäischen Wissenschaftsbegriffs. Obwohl die östliche Weisheit oftmals „die Antwort auf Fragen, die uns Christen unlösbar erscheinen wollen“ (Jung 2012c: 128), weiß, verkennt Jung nicht, dass der auf der Introversion beruhende Standpunkt des Ostens ebenfalls einseitig ist. Der Analytiker betont daher die Komplementarität von östlicher und westlicher Mentalität:

> „Der eine unterschätzt die Welt der Bewußtheit, der andere die Welt des einen Geistes. Das Resultat ist, daß in ihrer extremen Haltung beide eine Hälfte des Universums verlieren; ihr Leben ist von der totalen Wirklichkeit abgeschnitten und wird leicht künstlich und unmenschlich.“ (Jung 1988d: 495)

In einem Brief aus dem Jahre 1960 bedauert Jung, dass das „innere Leben“ mittlerweile nicht nur im Westen sondern auch im Osten „meist als Unsinn betrachtet“ (Jung 2012c: 348) und nicht mehr ernst genommen werde. Sein Wert stehe jedoch für alle Menschen gleichermaßen außer Frage:

> „Und doch liegt im Inneren des Menschen der Ursprung und der unversiegbare Quell für Yoga, Zen und viele andere geistige Strömungen des Ostens und des Westens.“ (Jung 2012c: 348)

In diesem Kapitel sollen Jungs Überlegungen zu den philosophischen Traditionen des Ostens im Einzelnen dargelegt werden. Der Standpunkt, von dem aus er Fragen westlicher und östlicher Mystik behandelt ist dabei vorrangig der des empirisch arbeitenden Therapeuten. Als solcher hat er herausgefunden, „daß die taoistische Philosophie sowohl wie der Yoga sehr viele Parallelen haben zu den seelischen Vorgängen, wie wir sie bei westlichen Menschen beobachten können“ (Jung 2012a: 252). Ein Schwerpunkt seiner Analysen ist in diesem Kontext das Verhältnis des Ostens und des Westens zum Unbewussten (vgl. Jung 2012c: 362f.). Obwohl Jung zweifellos zu den Denkern zählt, die die geistigen Traditionen Indiens und Chinas in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Westen bekannt gemacht haben (vgl. Wehr 1998: 193), soll in dieser Studie auch der Frage nachgegangen werden, wie der Psychoanalytiker zur Übernahme östlicher spiritueller Methoden durch abendländisch geprägte Menschen steht. Kann er mit Recht als „Schrittmacher östlicher Spiritualität im Westen“ (Wehr 1988: 261) bezeichnet werden?

5.1 Die Geisteskultur Indiens

> „Indien ist aber nicht etwa spurlos an mir vorübergegangen – im Gegenteil, es hat Spuren in mir hinterlassen, die von einer Unendlichkeit her in eine andere Unendlichkeit wandern." (Jung 2007: 288)

Schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die heiligen Texte der Veden durch Wissenschaftler wie Max Müller (1823–1900) intensiv erforscht, übersetzt, kommentiert und in Deutschland popularisiert. Auch die von Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) im Jahre 1875 gegründete Theosophische Gesellschaft trug zur Verbreitung indischen Gedankenguts bei. Viele Menschen, die sich von den christlichen Traditionen abgewandt hatten, nahmen in den ersten drei Dekaden des 20. Jahrhunderts ihre Zuflucht zu östlichen Heilslehren. Daher ist es keine Überraschung, dass sich ein kirchlich entfremdeter, aber religiös aufgeschlossener C. G. Jung ebenfalls mit den aus Indien stammenden Ideen beschäftigen sollte. Als Psychotherapeut sah er sich dazu gezwungen, als er im Zuge einer Analyse nicht in der Lage war, die von einer Patientin nach einer Aktiven Imagination angefertigten Zeichnungen zu entschlüsseln. Erst nachdem er ein 1918 veröffentlichtes Buch eines englischen Indologen über Kundalini-Shakti gelesen hatte, konnte er die aus dem Unbewussten stammenden künstlerischen Produkte seiner Klientin angemessen deuten (vgl. Wehr 1988: 251). Sein Interesse an der geistig-psychischen Welt Indiens war geweckt. Als dann im Oktober 1932 der mit ihm befreundete Indologe Heinrich Zimmer im Psychologischen Club Zürich ein mehrtägiges Seminar über Kundalini-Yoga abhielt, beteiligte sich Jung mit eigenen Beiträgen aktiv an den Diskussionen. Die Veranstaltungen und persönlichen Begegnungen im Rahmen der ersten Eranos-Tagungen (1933/34) haben nach Wehr (ebd.: 251f.) ebenfalls dazu beigetragen, „Jungs Interesse an indischer Philosophie und Religionsgeschichte zu verstärken". Im Sommer 1937 empfing er bei sich zuhause zwei renommierte Gäste aus

Indien: V. Subrahmanya Iyer, den Guru des Maharadscha von Mysore und den englischen Indologen Paul Brunton (vgl. Wehr 1988: 252). Am 16.09.1937 schrieb Jung einen Brief an Iyer (Jung 2012a: 299), dem zu entnehmen ist, dass er bereits die Einladung der Britisch-Indischen Regierung zur Teilnahme an den Feierlichkeiten erhalten hatte, die im Januar 1938 anlässlich des 25-jährigen Bestehens der Universität in Kalkutta stattfinden sollten. Obwohl er sich bereits vor Antritt der Reise im Dezember 1937 intensiv mit indischer Philosophie beschäftigt hatte und „vom Wert östlicher Weisheit zutiefst überzeugt" (Jung 2007: 278) war, sah er sich später, als er seine Eindrücke niederschrieb, nicht als einen Indienexperten, sondern als jemanden, der nicht „mehr als ein leicht phantastisches Trugbild, gewoben aus flüchtigen Impressionen, Schnappschußgefühlen und voreiligen Urteilen wiederzugeben" (Jung 1991a: 563) in der Lage ist. Nicht nur der poetische Stil seines 1939 auf Englisch in der Zeitschrift „Asia" erschienenen Artikels (vgl. ebd.), sondern auch seine Briefe und das entsprechende Kapitel im Erinnerungsbuch (Jung 2007: 277-288) zeigen, dass Jung zeitlebens von der Schönheit und Einzigartigkeit Indiens (vgl. Jung 2012b: 97) begeistert blieb. Im geschäftigen Basargetriebe Bombays verspürte er die „Wirkung der traumverwandten Welt Indiens" (Jung 1991a: 566), in den bizarren, majestätischen Landschaften erhielt er einen Eindruck von seiner zeitlosen, urtümlichen Größe und das Gewimmel auf den Straßen vermittelte ihm die Nichtigkeit menschlichen Lebens.

> „Die Leute führen ein sinnlos anmutendes Dasein, eifrig, emsig, geräuschvoll. Sie sterben und werden geboren in unaufhörlichen Wellen, als mehr oder weniger immer die gleichen, eine mächtige Monotonie von endlos wiederholtem Leben." (Jung 1991a: 565)

Aus der erfahrbaren Lebenswirklichkeit Indiens heraus drängte sich dem Europäer die Idee des „Samsara", des ewigen Kreislaufs von Geburt, Tod und Wiedergeburt als intuitive Wahrheit mit geradezu erdrückender Evidenz auf. Besonders gewöhnungsbedürftig war für den Schweizer das „Zuviel an Menschen" (Jung 1991a: 573), mit dem er überall zusammentraf. Er wunderte sich darüber, wie so

viele von ihnen oft in kleinen Behausungen miteinander auskamen, ohne dass es zu größeren Konflikten führte. Im Unterschied zu den europäischen Individualisten sind die Inder Familienmenschen.

> „Und man hat sich der Familie anzupassen und zu wissen, wie man reden und sich benehmen muß, wenn zwanzig oder dreißig Glieder einer Familie in einem kleinen Haus zusammengedrängt sind, mit einer Großmutter an der Spitze." (Jung 1991a: 572)

Charakteristisch für den hinduistisch geprägten Süden ist „das Überwiegen des weiblichen Elementes in der Familie" (Jung 1991a: 571), so dass der Mutter und der Großmutter aufgrund alter matriarchalischer Traditionen dominante Positionen zuerkannt werden. Die herrschende Einstellung, die sowohl das Denken als auch die Mentalität in Indien bestimmt, ist nach Jung matriarchalisch (vgl. Jung 2012b: 123). Ihr entspricht auch eine pazifistische Grundhaltung, als deren Ausdruck der Analytiker die „wesentlich unkriegerische Bekleidung" (Jung 1991a: 571) der Männer in Südindien sieht. Ihr traditionelles Beinkleid beschreibt er als Stoffgirlande, „die wie eine Art übergroße Windel" (ebd.) auf den Geschmack des Europäers wirkt. Offensichtlich war Jung nicht nur als Religionswissenschaftler und Psychologe, sondern auch als Kulturkritiker unterwegs, der es gelegentlich verstand, seine Leserschaft mit beißendem Spott zu erheitern oder je nach Geschmack zu brüskieren. Ein Paradebeispiel dieser Kunst liefert der Autor in dem Vergleich zwischen der Frauenmode in Ost und West. Die traditionellen Saris der Inderinnen preist er „als die kleidsamste, stilvollste und zugleich sinnreichste Art, sich anzuziehen, die Frauen je ersonnen haben" (Jung 1991a: 569). Sie verleihen ihnen eine besondere Würde und eine unnachahmliche Eleganz. In den von Männern entworfenen Abendkleidern der Europäerinnen sieht er „eines der offenkundigsten Symptome unserer sexuellen Kränklichkeit: es ist zusammengesetzt aus Schamlosigkeit, Exhibitionismus, ohnmächtiger Provokation und einem lächerlichen Versuch, die Beziehung zwischen den Geschlechtern billig und leicht zu machen" (Jung 1991a: 569f.). Am schärfsten kritisiert er die in Europa verbreitete Tendenz, mit Hilfe

der Kleidung die biologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau zu nivellieren. Hier greift der sonst so besonnene Schweizer in seiner Verachtung zu gänzlich ungewohnten sprachlichen Mitteln:

> „Der schlimmste Anblick aber sind – o weh – die Frauen in Hosen, die auf Deck paradieren! Ich habe mich oft gefragt, ob sie wußten, wie erbarmungslos hässlich sie aussahen. Gewöhnlich waren es grundanständige Mittelklaßtypen, alles andere als raffiniert, nur eben von der gegenwärtig grassierenden Hermaphroditose befallen." (Jung 1991a: 570)

In besonderer Weise interessierte sich Jung für die Unterschiede zwischen dem westlichen und östlichen Denken, die er versuchte, aus ihrer je eigenen kulturellen Genese heraus zu verstehen. Zwischen dem Denken der Inder und der Denkweise indigener Völker sieht Jung gewisse Ähnlichkeiten, ohne, dass er die indische Kultur, die er ausdrücklich als Hochkultur bewundert, auf die Entwicklungsstufe afrikanischer oder amerikanischer Ureinwohner stellen möchte. Jung war sich des schmalen Grats, auf dem er wandelte, sehr wohl bewusst. Auf der einen Seite lief er Gefahr, seine indischen Leser und Gesprächspartner zu kränken und auf der anderen bot er seinen Kritikern mit derartigen Äußerungen eine Angriffsfläche für den Vorwurf einer kolonialistischen Überlegenheitsideologie der westlichen Zivilisation. Beides war ausdrücklich nicht in seinem Sinne, auch wenn Jung in diesem Zusammenhang den Ausdruck „primitiv" verwendet, der in seinem Sprachgebrauch jedoch keinerlei Abwertung impliziert, sondern wertneutral als „ursprünglich" zu verstehen ist. Zwischen der noch nicht westlich überformten Denkweise des Inders und der Art und Weise der Gedankenhervorbringung wie sie bei indigenen Völkern Afrikas beobachtet werden kann, sieht er gewisse Ähnlichkeiten: anstatt einen Gedanken im Bewusstsein zu verfertigen, widerfährt ihnen dieser quasi als Produkt des Unbewussten. „Das Räsonieren des Primitiven ist zur Hauptsache eine unbewußte Funktion, und er nimmt ihre Ergebnisse wahr" (Jung 1991e: 577). Diese Art des Denkens wird von Jung nicht etwa als unterentwickelt oder defizitär eingestuft. Er sieht sie als zu erwartendes Ergebnis einer jeden Kultur, „die sich seit

Urzeiten einer nahezu ungebrochenen Kontinuität erfreut hat" (Jung 1991e: 577). Für Indien gilt dies allerdings nur, wenn man die Epoche des neuzeitlichen Kolonialismus und die daraus resultierenden Tendenzen der Verwestlichung unberücksichtigt lässt. Offensichtlich scheint Jung in dieser Tatsache keinen hinreichenden Grund für einen kulturellen Bruch zu sehen. Einen solchen sieht der Analytiker jedoch mit der Christianisierung der germanischen Stämme zu Beginn des Mittelalters gegeben. Seiner Meinung nach waren die polytheistischen Tribalgesellschaften damals noch nicht reif für die Idee eines differenzierten Monotheismus, wie er in der Trinitätslehre der hellenistisch geprägten Kirche des Ostens bereits entfaltet worden war. Anstatt diesen Völkern eine organische Weiterentwicklung ihres Vielgötterglaubens zu ermöglichen, wurden sie „mitten in einem noch barbarischen Polytheismus gestoppt, der ausgerottet oder unterdrückt wurde" (ebd.). Durch diese erzwungene Aufpfropfung des christlichen Denkens auf einen dem Heidentum abgesägten Ast wurde eine kollektive Traumatisierung bewirkt, die zu einer „Dissoziation zwischen dem bewußten Teil der Psyche und dem Unbewußten" (ebd.) führte. Auf der einen Seite wurde das Bewusstsein „von der Last der Irrationalität und Triebhaftigkeit" (ebd.) befreit, was allerdings mit einem Verlust der „Ganzheit des Individuums" (Jung 1991e: 578) erkauft wurde. Die dadurch erzeugte Aufspaltung in eine unbewusste und eine bewusste Persönlichkeit hat „dem westlichen Geist eine sonderbare Knickung verliehen" (Jung 1991e: 577), so dass er sich „schließlich in Glauben und Wissen gespalten hat" (Jung 1988m: 535). In dieser inneren Zerrissenheit zeigt sich die immer noch unaufgearbeitete Last des historischen Erbes, welche in den monströsen Paradoxien des 20. Jahrhunderts ihren zwangsläufigen Ausdruck gefunden hat. Da diese kulturkritische Analyse zentral ist für Jungs Verständnis von östlicher und westlicher Spiritualität sei folgende Erläuterung hinzugefügt:

> „Die bewußte Persönlichkeit konnte domestiziert werden, weil sie vom naturhaften und primitiven Menschen getrennt war. So wurden wir einerseits höchst diszipliniert, organisiert und rational, die andere Seite aber blieb ein unterdrückter Primitiver, abgeschnitten von Erziehung und Kultur. Dies erklärt

> unsere vielen Rückfälle in die erschreckendste Barbarei, und es erklärt die wirklich furchtbare Tatsache, daß je höher wir den Berg wissenschaftlicher und technischer Errungenschaften hinaufklettern, der Mißbrauch unserer Erfindungen um so gefährlicher und diabolischer wird." (Jung 1991e: 578)

Der westliche Mensch ist also nur teilweise zivilisiert. Die kulturelle Herausforderung unserer Zeit sieht Jung in der Bewusstmachung, Aufarbeitung und Integration der seit den Anfängen der Christianisierung unterdrückten Anteile des kollektiven Unbewussten. Während die westliche Zivilisation den Menschen in eine obere und eine untere Hälfte gespalten hat, haben wir in Indien ein Beispiel für eine Kultur, „die den ganzen Menschen von zuoberst bis zuunterst" (Jung 1991e: 578) umfasst. Das treffendste Sinnbild für Indiens Psychologie und Geisteskultur sieht der Analytiker in den Skulpturen der Tempelpagoden, welche alle Aspekte des Universums und des menschlichen Lebens darstellen. Während eines Besuches in einem Tempel von Orissa erklärte ein brahmanischer Gelehrter dem Europäer, der sich über die deftige Erotik auf den Fassaden wunderte, dass gerade jene Szenen ein vorzügliches „Mittel der Vergeistigung" (Jung 2007: 280) für junge Männer seien, da sie durch diese Bilder an ihr Dharma erinnert werden sollten, „ohne dessen Bewußtmachung und Erfüllung sie keiner Vergeistigung teilhaft würden" (Jung 2007: 281). Jung vermutete, dass das unvermittelte Nebeneinander von Kontrasten einer der Gründe dafür sei, „weshalb Indien so traumartig erscheint" (Jung 1991e: 579). Der Europäer fühlt sich in die Traumwelt des Unbewussten versetzt, da sein Bewusstsein sich gegen die entsprechenden Inhalte wehrt. Auf den Punkt gebracht hat Jung diesen Gegensatz in seinem Aufsatz „Yoga und der Westen": „Der Inder kann weder den Körper noch den Geist vergessen, der Europäer vergisst immer das eine oder das andere" (Jung 1988m: 535). Im Gegensatz zum westlichen Menschen existiert im östlichen eine Verbindung zwischen den höheren und tieferen Schichten der Psyche, „während wir durch mehr als tausend Jahre christlicher Prägung von unserer Erde abgeschnitten wurden" (Jung 2012a: 130). Den indischen Weg der Zivilisierung des

Menschen lobt der Psychoanalytiker ausdrücklich dafür, dass es ihm gelungen ist, „ohne Unterdrückung, ohne Gewalttätigkeit, ohne Rationalismus“ (Jung 1991e: 579) auszukommen. Wenn er sagt, dass Inder nicht denken, dann bedeutet dies mitnichten eine Abwertung ihrer Kultur, sondern ein großes Kompliment:

> „Ich könnte ebensogut sagen: Gott sei Dank gibt es noch einen Menschen, der nicht denken gelernt hat, sondern noch fähig ist, seine Gedanken wahrzunehmen, als ob es Visionen oder lebendige Dinge wären; einen Menschen, der seine Götter umgewandelt hat – oder umwandeln wird – in sichtbare Gedanken, die auf der Wirklichkeit der Instinkte beruhen. Er hat seine Götter gerettet und sie leben mit ihm. Es ist zwar ein irrationales Leben voller Roheit, Greuel, Elend, Krankheit und Tod, jedoch irgendwie ganzheitlich, befriedigend und von unsagbarer emotionaler Schönheit.“ (Jung 1991e: 579)

Das indische Denken, das seine Götter dadurch bewahrt hat, dass es sie in philosophische Begriffe umwandelte, hat seinen Höhepunkt in Buddhas Lehre erreicht, der erklärte, dass „der erleuchtete Mensch der Lehrer und Erlöser sogar seiner Götter sei“ (Jung 1991e: 575). Die Tragik Indiens bestand darin, dass sein Geist noch nicht reif dafür war, die Götter so weit zu integrieren, dass sie vom psychischen Zustand des Menschen abhängig werden konnten. Jung bedauert, dass im Gegensatz zur östlichen Erleuchtung die „Aufklärung“ im Westen über eine stupide Leugnung des Göttlichen nicht hinauskam (vgl. ebd.). Die Beziehung des westlichen Menschen zur Welt ist durch sein Streben nach begrifflicher Einordnung und Kategorisierung bestimmt, welches auf eine zupackende Beherrschung der Wirklichkeit hinausläuft. Er ist bemüht aus dem unendlichen Ozean des Universums infinitesimale Einzelheiten herauszufischen, das Streben des Inders dagegen zielt darauf ab, „eine Schau des Ganzen zu haben“ (Jung 1991e: 579). Nach Jung ist indisches Denken „Verdichtung einer Vision und nicht ein beutegieriger Überfall in die noch uneroberten Bereiche der Natur“ (Jung 1991e: 580). Einen weiteren bedeutsamen Unterschied zwischen östlichem und westlichem Denken entdeckte der Psychoanalytiker bei der Untersuchung der Beziehung zwischen Mensch und Gott. Für den Inder sind

„Atman" (= Selbst) und „Brahman" (= göttliche Allseele) im Wesentlichen identisch und können synonym gebraucht werden. Diese Gleichsetzung, die dem christlich geprägten Abendländer eher anstößig erscheint, ist „eine spezifisch östliche Erkenntnis" (Jung 1988f: 581). Jungs Erklärung für dieses Phänomen lautet folgendermaßen: „Dem Inder fehlt der erkenntniskritische Standpunkt ebensosehr wie unserer religiösen Sprache. Er ist noch «vor-kantisch»" (Jung 1988f: 580). Ob diese Generalisierung dem indischen Denken und insbesondere der Vielfalt der philosophischen Schulen Indiens gerecht wird, sei dahingestellt. Was Jung vom östlichen Denken behauptet, gilt auch für den Westen: nicht nur im Bewusstsein der christlichen Volksfrömmigkeit, sondern auch in fundamentalistischen Theologien werden die als authentische Offenbarungswahrheiten verstandenen Dogmen nicht als symbolische Bilder, sondern als univoke Wesensaussagen über Gott und die Beschaffenheit der jenseitigen Welt verstanden. Die überwältigende Ergriffenheit vom Numinosen wird von einem Menschen, der auf einem vor-kantischen Standpunkt steht, nicht mehr kritisch reflektiert, sondern eins zu eins als das verstanden, als was es sich seiner Seele aufgrund ihres entsprechend prädisponierten, religiös-kulturellen Erkenntnishorizontes darbietet: die unmittelbare Begegnung mit dem Göttlichen. Diese Interpretation wird nicht als eine von vielen möglichen Deutungen hinterfragt, sondern wegen ihres emotional überwältigenden Charakters als alternativlose, einzige Wahrheit betrachtet. Für den indischen Sadhu, der seine Lebensführung nach seiner mystischen Erfahrung ausrichtet, und seine religiösen Erlebnisse aus der Tradition des Hinduismus heraus versteht, ist klar, dass „das Selbst als seelischer Quellgrund von Gott nicht verschieden und, insofern der Mensch in seinem selbst ist, er nicht nur in Gott enthalten sondern Gott selber ist" (Jung 1988f: 581). Von diesem Verständnis des indischen Heiligen sagt Jung: „Unzweifelhaft ist diese Gleichsetzung *Deutung*" (ebd.). Auch für den modernen, aufgeklärten Mystiker gilt, dass er trotz der Redlichkeit seiner Bemühungen seine religiöse Erfahrung niemals vollständig reflexiv einholen kann:

> „Obschon das religiöse Phänomen der «Ergriffenheit» alle Erkenntniskritik als inkommensurabel überbordet, was sie mit allen emotionalen Erscheinungen gemein hat, so setzt sich menschlicher Erkenntnisdrang mit «widergöttlicher» oder «luziferischer» Hartnäckigkeit, Eigensinnigkeit, ja mit Notwendigkeit immer wieder durch, sei es zum Gewinn oder zum Schaden des denkenden Menschen." (Jung 1988f: 581)

Ob dieser Erkenntnisdrang auch den indischen Mystiker irgendwann einmal packt oder ob dieser aufgrund seiner speziellen psychologischen Situation davon verschont bleibt, ist dem Kontext nicht eindeutig zu entnehmen. Sicherlich wird kein Mensch in ständiger mystischer Ekstase verharren können, so dass dann, wenn das reflektierende Bewusstsein einsetzt, ein Nachdenken über die gemachten Erfahrungen möglich ist, was zu unterschiedlichen Deutungen führen kann.

> „Früher oder später wird sich daher der Mensch in erkennerischen Gegensatz zu seiner Ergriffenheit stellen und sich dem ergreifenden Griffe zu entziehen versuchen, um sich vom Geschehenen Rechenschaft ablegen zu können." (Jung 1988f: 581)

Während seiner Reise durch den Subkontinent hat sich Jung mit bedeutenden Vertretern des indischen Geisteslebens unterhalten, so dass er ihre Denkweise aus erster Hand kennenlernen und mit dem westlichen Denken vergleichen konnte. Zur Enttäuschung seines Freundes Heinrich Zimmer hatte er jedoch dem Maharishi von Tiruvannamalai keinen Besuch abgestattet, obwohl es sich hätte einrichten lassen (vgl. Jung 1988f: 577). In seinem Erinnerungsbuch gesteht er ein, dass dieses Versäumnis kein zufälliges war, sondern dass es dafür zwei schwerwiegende Gründe gab. Dabei war es keinesfalls so, dass er den indischen „Heiligen" für unbedeutend gehalten hätte. Für ihn ist er zweifellos der „Träger mythologischer und philosophischer Weisheit" (ebd.), der wie kein anderer den Geist Indiens verkörpert. Und aus eben diesem Grunde zweifelte Jung an der Einmaligkeit seiner Persönlichkeit: „er ist ein Typus, der war und sein wird. Darum brauchte ich ihn auch nicht aufzusuchen;

ich hatte ihn in Indien überall gesehen, in Ramakrishnas Bild, …" (Jung 1988f: 578). Seine Authentizität steht demnach außer Frage und es ist durchaus verständlich, dass Europäer in ihm etwas Einzigartiges erkennen. Aus indischer Perspektive betrachtet, ist er jedoch „der weißeste Punkt in einer weißen Fläche" (ebd.). Der tiefere Grund lag wohl in einer Versuchung, der Jung aus dem Weg gehen wollte. Nicht nur Inder, sondern auch Menschen aus anderen Teilen der Welt haben damals den südindischen Sadhu aufgesucht, um von seiner Weisheit zu lernen. Vielleicht hatte Jung insgeheim doch eine unbewusste Angst, der Faszination dieses „Heiligen" zu erliegen, denn was die Vermeidung einer Begegnung mit ihm betrifft, so macht er folgendes Eingeständnis:

> „Ich habe sie umgangen, weil ich mit meiner eigenen Wahrheit vorlieb nehmen mußte und nichts anderes annehmen durfte als das, was ich selber erreichen konnte. Es wäre mir wie Diebstahl vorgekommen, wenn ich von den Heiligen hätte lernen und ihre Wahrheit für mich akzeptieren wollen." (Jung 2007: 278)

Die Begegnung mit einem Schüler des Maharishi hat bei dem Reisenden jedoch einen tiefen, bleibenden Eindruck hinterlassen. Es handelte sich dabei um einen Volksschullehrer, der verheiratet war und eine große Familie zu ernähren hatte. Er war ein bescheidener, liebenswürdiger Mann mit einem kindlichen Gemüt, der die Lehren seines Gurus tief verinnerlicht hatte und stets bemüht war, sie in seinem sozialen Umfeld mit all den Problemen und Sorgen des alltäglichen Existenzkampfes in die Tat umzusetzen. Durch die Bewährung der Spiritualität in der konkreten gesellschaftlichen Erdung war dieser Schüler seinem großen Lehrer überlegen. Für Jung war er ein Beispiel dafür, „wie Weisheit, Heiligkeit *und* Menschlichkeit «einträchtiglich beieinander wohnen» können, lehrreich, lieblich, rührend, friedsam und geduldig, ohne Krampf, ohne Absonderlichkeit, unerstaunlich, keineswegs sensationell, kein besonderes Postbureau benötigend, …" (Jung 1988f: 579). Die letzte Bemerkung ist ein unverkennbarer Seitenhieb auf den in aller Welt bekannten Prominenten, der von seiner „Heiligkeit" nicht nur gut leben, sondern

daraus auch noch ein einträgliches Geschäftsmodell machen konnte. Vielleicht war dessen Sozialstatus ein weiterer Grund dafür, dass Jung ihm keinen Besuch abstattete und stattdessen seine Begeisterung für dessen Persönlichkeit mit folgendem Kommentar zum Ausdruck brachte: „Der Nur-Weise und Nur-Heilige interessiert mich nämlich ungefähr soviel wie ein seltenes Saurierskelett, das mich aber nicht zu Tränen rührt" (Jung 1988f: 579). Dabei möchte Jung den Wert von Ausnahmemenschen keineswegs in Abrede stellen, vorausgesetzt wir machen den richtigen Gebrauch von ihnen:

> „Ausnahmemenschen, sorgfältig umhegt und eingefangen, bedeuten stets ein Geschenk der Natur, das bereichert und den Umfang unseres Bewußtseins vergrößert, dies alles aber nur, wenn unsere *Besonnenheit* nicht Schiffbruch leidet." (Jung 1988f: 584)

Die Warnung vor einer unreflektierten Verehrung von Prominenten, so wie sie schon in den 1930er Jahren mit dem Aufkommen der Massenmedien im Westen ihren Anfang nahm, ist unüberhörbar. Die tiefere, gesellschaftliche Bedeutung von Gestalten wie Ramakrishna und Shri Ramana sieht Jung in deren kompensatorischer Funktion als moderne Propheten:

> „Sie erinnern nicht nur an die tausendjährige Geisteskultur Indiens, sondern sie verkörpern diese geradezu und bilden damit eine eindrucksvolle Mahnung, über all dem Neuen westlicher Zivilisation und deren materialistisch-technischer und kommerzieller Diesseitigkeit den Anspruch der Seele nicht zu vergessen." (Jung 1988f: 585)

Die Tatsache, dass sich auch indische „Heilige" den Versuchungen eines westlichen Lebensstils und seinem immer weiter vordringenden Kommerzialismus nur schwer entziehen und dadurch in einen lebenspraktischen Widerspruch zu ihrer eigentlichen Funktion treten können, wird von Jung nicht explizit thematisiert, sondern nur in gelegentlichen Bemerkungen angedeutet.

Was die Ziele des spirituellen Strebens und die Wege zu ihrer Erlangung in Ost und West betrifft, so konstatiert der Psychoanalytiker sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede. Die

christlichen Mystiker versuchen durch moralische Vervollkommnung der Gemeinschaft mit Gott würdig und teilhaftig zu werden. Der Inder versucht sich durch Yoga und Meditation von der Natur zu befreien und in einen „Zustand der Bildlosigkeit und Leere" (Jung 2007: 280) zu gelangen, der außerhalb von Gut und Böse zu verorten ist. Aufgrund der unterschiedlichen Gewichtung des moralischen Aspekts im spirituellen Streben ist die Verwendung des Wortes „Heiliger" für einen indischen Sadhu daher eher irreführend. Nichtsdestotrotz verfolgen beide mit ihren jeweiligen Bemühungen denselben Zweck:

> „Das Ziel östlicher Praktik ist das gleiche wie das der westlichen Mystik: der Schwerpunkt wird vom Ich zum Selbst, vom Menschen zu Gott verschoben; was bedeuten will, daß das Ich im Selbst, der Mensch in Gott verschwindet." (Jung 1988f: 582)

In der geistlichen Literatur des Ostens besteht im Hinblick auf dieses Ziel ein nahezu einmütiger Konsens. Die Streitfrage unter den Meistern ist, inwieweit die Auflösung des Ich tatsächlich erreicht werden kann und ob nicht doch aufgrund seiner Unzerstörbarkeit gewisse Zugeständnisse gemacht werden sollten. Ein Beleg für das entsprechende Streben in der westlichen Literatur sind die Exerzitien des Ignatius von Loyola, „indem sie den «Eigenbesitz», das Ichsein in möglichst hohem Maße der Besitznahme durch Christus unterordnen" (Jung 1988f: 582). Nach Jung unterscheiden sich östliche Philosophie und christliche Mystik nur durch ihre jeweils andere Terminologie. Die sich aus dem gemeinsamen Ziel ergebende zwangsläufige Konsequenz ist in beiden Fällen „die Minderbewertung und Aufhebung des physischen und psychischen Menschen (…) zugunsten des pneumatischen Menschen" (Jung 1988f: 583) und daraus resultierend eine Lebenseinstellung, die mit einer gewissen Leibfeindlichkeit und Missachtung der diesseitigen Bedürfnisse verbunden ist. Möglicherweise liegt darin auch ein Grund, weshalb Jung den Begriff „Spiritualität" vermeidet, da dieser im streng etymologischen Sinne nur die pneumatische (= geistige) Dimension des Menschen bezeichnet und seiner Leiblichkeit nicht genügend

Rechnung trägt. Den Ursprung eines entsprechenden Strebens sieht der Analytiker in der Dynamik des Selbst gegeben:

> „Wenn wir das Selbst als Inbegriff seelischer Ganzheit (das heißt als Totalität von Bewußtem und Unbewußtem) fassen, so stellt es *tatsächlich* etwas wie ein Ziel seelischer Entwicklung dar, und dies jenseits aller bewußten Meinungen und Erwartungen. Es ist Inhalt eines Prozesses, der in der Regel sogar außerhalb des Bewußtseins abläuft und seine Gegenwart nur durch eine Art Fernwirkung auf dieses verrät." (Jung 1988f: 583)

Die Philosophie des südindischen Maharishi Shri Ramana, der sein persönliches Ich völlig im Selbst (= Atman) auflösen und die Bedürfnisse seines Leibes, den er verächtlich als „Klotz" bezeichnet, überwinden möchte, kritisiert Jung nicht nur für seine übertriebene Einseitigkeit, sondern auch für seine Wirklichkeitsferne:

> „Auch wenn wir ihm zugestehen wollen, daß nunmehr nicht sein Ich, sondern der âtman spricht, so ist es doch die psychische Bewußtseinsstruktur sowohl als auch der Leib, welche sprachliche Mitteilungen überhaupt ermöglichen. Ohne den gewiß sehr anfechtbaren physischen und psychischen Menschen ist auch das Selbst völlig gegenstandslos, […]." (Jung 1988f: 583)

Hier steht Jung eindeutig in klarem Gegensatz zur östlichen Philosophie, indem er an der Notwendigkeit des Ich-Bewusstseins und seinen Daseinsforderungen festhält. Ohne ein Ich ist die Individuation, d. h. der psychische Entwicklungsprozess, der zur Ganzheit führt, überhaupt nicht möglich.

> „In Wirklichkeit, das heißt abgesehen von wenigen Ausnahmefällen, besteht die Entelechie des Selbst in einem Wege endloser Kompromisse, wobei Ich und Selbst sich mühsam die Waage halten, wenn alles gut gehen soll. Ein zu großer Ausschlag nach der einen oder der anderen Seite bedeutet daher in tieferem Verstande oft nicht mehr als ein Beispiel, wie man es nicht machen sollte." (Jung 1988f: 584)

Die Individuation ist demnach ein dynamischer Prozess, in dem widerstreitende innerpsychische Faktoren zu einer Ganzheit bzw.

Vollständigkeit integriert werden sollen. Sie bezeichnet einen idealen Grenzbegriff, der de facto immer nur mehr oder weniger annähernd erreicht werden kann. Im Gegensatz zur östlichen Mystik ist es für Jung kein erstrebenswertes Ziel vom Ich, von den Menschen und von der Natur befreit zu werden, um in einem erhabenen Zustand der „Leere" (sunyata), der auch als „Welt des Absoluten" interpretiert wird aufzugehen. Nach indischer Auffassung ist „sunyata" eine Art traumloser Tiefschlaf von allerhöchster Bewusstheit. Gegen diese Vorstellung macht Jung psychologische Einwände geltend, da „Leere" nicht mit Bewusstsein gleichgesetzt werden kann, „weil Bewußtsein per definitionem auf der Beziehung zwischen dem Subjekt und einer Vorstellung beruht" (Jung 2012a: 315). Bewusstsein setzt also immer ein Subjekt und ein Objekt voraus:

> „Solange man über sunyata bewußt ist, kann es nicht sunyata sein, weil ja immer noch ein Subjekt existiert, das über etwas bewußt ist. Leer bedeutet auch leer von Bewußtsein, und da stimme ich mit dem Osten völlig überein." (Jung 2012a: 315)

Das konzeptionelle Problem besteht darin, dass bei völliger Auflösung des Ich auch kein bewusstes Erleben mehr möglich ist, da nur ein Subjekt etwas erleben kann. Dennoch gesteht Jung die theoretische Möglichkeit ein, dass es so etwas wie ein ichloses Bewusstsein geben könnte:

> „Und doch besteht die Annahme, daß es ein ichloses Bewußtsein gibt, eine Art Atman-Bewußtsein. Ich fürchte, daß der Besitz dieses supremen Bewußtseins uns Menschen versagt ist. Insofern es existiert, existieren wir nicht." (Jung 2012a: 313)

Ein solcher Zustand ist jedoch für den Psychoanalytiker nicht erstrebenswert, da er der Inbegriff des Nicht-Seins ist.

> „Die Natur, die Seele und das Leben erscheinen mir wie die entfaltete Gottheit, und was könnte ich mir mehr wünschen? Der höchste Sinn des Seins kann für mich nur darin bestehen, daß es *ist* und nicht darin, daß es nicht oder nicht mehr ist." (Jung 2007: 280)

Aus diesem Grund kann Jung auch nicht den indischen Übungsweg gehen. Er möchte stattdessen „in der lebendigen Anschauung der Natur und der psychischen Bilder verharren“ (Jung 2007: 280). Die von ihm als „Aktive Imagination“ bezeichnete Methode wird weiter unten noch eingehend erläutert.

Ebenso wie das Problem der Vereinbarkeit von Leere und Bewusstsein beschäftigte Jung in Indien „die Frage nach der psychologischen Natur des Bösen“ (Jung 2007: 279). Es fiel ihm auf, dass im Unterschied zum westlichen Empfinden Gut und Böse im Osten keine absoluten, moralischen Gegensätze sind. Beide entspringen der Natur und sind im Grunde genommen „nur graduelle Unterschiede einer und derselben Sache“ (ebd.). Die unterschiedliche Verortung in der Moral und in der Natur wirkt sich auch auf die allgemeine Einstellung und das spirituelle Streben aus:

> „Der christliche Mensch strebt nach dem Guten und verfällt dem Bösen; der Inder hingegen fühlt sich außerhalb von Gut und Böse oder sucht diesen Zustand durch Meditation oder Yoga zu erreichen.“ (Jung 2007: 279)

So wie Jung die christliche Theologie für die Theorie der privatio boni kritisierte (vgl. oben S. 162-165), so kritisierte er die indische Auffassung dafür, dass sie zu einer alltagspraktischen Einstellung führe, nach der weder Gut noch Böse richtig ernst genommen würden, so dass am Ende aus dieser Philosophie eine subjektive Beliebigkeit resultiere.

> „Man könnte paradoxerweise sagen, die indische Geistigkeit entbehre ebenso sehr des Bösen wie des Guten, oder aber sie sei dermaßen von den Gegensätzen belastet, daß sie des Nirdvandva, der Befreiung von den Gegensätzen und den zehntausend Dingen, bedürfe.“ (Jung 2007: 279f.)

Trotz seiner Kritik an Einzelaspekten betont Jung, dass die indische Philosophie gerade wegen ihrer Andersartigkeit auch für den westlichen Menschen „ein überaus wertvolles Geschenk sei, das wir allerdings «erwerben müssen, um es zu besitzen»“ (Jung 1988f: 584). Der Grund, weshalb eine unreflektierte Übernahme ein Problem darstelle, liegt seiner Meinung nach an den unterschiedlichen

psychischen Dispositionen in Ost und West. Dies gelte insbesondere für die Anwendung verschiedenster Meditationstechniken, die Jung mit dem Wort „Yoga" bezeichnete. Dem Westen attestierte der Psychotherapeut ein geistiges Klima, das seit dem 15. Jahrhundert durch „die strenge Scheidung von Wissenschaft und Religion" (Jung 1988m: 531) gekennzeichnet sei. Im Zuge der sich daraus entwickelnden Säkularisierung „emanzipierte sich das Denken von den beengenden Fesseln der religiösen Tradition" (Jung 1988m: 532), was dazu führte, dass die Kirchen „die Führerschaft in kultureller Hinsicht" (ebd.) verloren. Die aus der Geisteshaltung der Reformation hervorgehende Individualisierung der Religiosität führte ab der Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem religiösen Vakuum, das mit östlichem Gedankengut gefüllt wurde. Dass sich eine Vielzahl von Anhängern fand, lag zum einen am „Reiz des Neuen" (Jung 1988m: 534) und „der Faszination des Halbverstandenen", zum anderen daran, dass die indischen Lehren und Techniken mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit propagiert wurden und die „Möglichkeit kontrollierbarer Erfahrung" (ebd.) boten. In Bezug auf die Übernahme östlicher Ideen und Methoden durch westliche Menschen vertritt Jung eine differenzierte Position. Auf der einen Seite befürwortet er jede religiöse Praktik, die eine „psychologische Disziplinierung" und eine „Methode seelischer Hygiene" (Jung 1988m: 534) darstellt. Auch im Sinne der physiologischen Hygiene sind Yogaübungen anderen Gymnastik- und Atemübungen überlegen, da „sie nicht bloß mechanistisch-wissenschaftlich, sondern auch zugleich philosophisch" (ebd.) wirken, indem sie Körper, Seele und Geist zu einer Ganzheit miteinander verbinden. Die Nützlichkeit von Yogaübungen im Sinne der Hygiene möchte Jung ebenso wenig in Frage stellen (vgl. Jung 1988m: 536), wie z. B. die des Autogenen Trainings. Da ihre Anwendung als Technik auf einem fundamentalen Missverständnis beruht, ist sie dennoch nicht ganz unproblematisch, denn eigentlich zielt Yoga ab auf „die endgültige Lösung und Befreiung des Bewusstseins von aller Objekt- und Subjektverhaftung" (Jung 1988m: 536). Dieses Ziel trifft in Ost und West auf unterschiedliche psychische Voraussetzungen. Aufgrund der kulturellen

Entwicklungen im Westen sind die Menschen hier weitgehend von ihrem Unbewussten abgeschnitten, so dass es kaum noch die bewussten Lebensvorgänge beeinflusst. Die Folge ist eine gravierende Dissoziation, die zu einer geradezu unheilbaren Veräußerlichung geführt hat (vgl. Jung 1988f: 586). Im Osten wurde die Verbindung zum Unbewussten weitgehend bewahrt und mit Hilfe von speziell entwickelten Methoden wiederhergestellt, falls sie einmal abgerissen war (vgl. Jung 2012c: 362). In der Metaphysik und der Symbolik der östlichen Philosophien „ist ein großer und wichtiger Teil des Unbewußten ausgedrückt, und dadurch ist das Potential desselben vermindert" (Jung 1988m: 537). Die Yoga-Methode, die sich „ausschließlich an das Bewußtsein und den bewußten Willen" (Jung 1988m: 537) wendet, wurde ebenso wie „die meisten östlichen Methoden ersonnen, um die überwältigenden Mächte des Unbewußten zu binden und zurückzudämmen" (Jung 2012c: 363). Das Problem des westlichen Menschen besteht aber darin, dass sein Bewusstsein ohnehin schon hypertrophiert ist, so dass es von den Impulsen des Unbewussten kaum noch erreicht wird. Er benötigt demnach eine Methode der künstlichen Introversion, die ihn in die Tiefenschichten seiner Seele führt.

> „Im Gegenteil muß dem Unbewußten möglichst geholfen werden, das Bewußtsein zu erreichen, um dieses aus seiner Erstarrung zu befreien. Ich benütze dazu auch eine Methode der Aktiven Imagination, welche in einem besonderen Training der relativen Ausschaltung des Bewußtseins besteht, um den unbewußten Inhalten zur Entfaltung zu verhelfen." (Jung 1988m: 538)

Der Psychoanalytiker befürchtet, dass der westliche Mensch einen falschen Gebrauch von den Methoden östlicher Meditation machen könnte, da er sie zwangsläufig benutzen wird, um die aufkommenden Impulse aus dem Unbewussten zu unterdrücken. Während der Zeit seiner Selbsterforschung, deren Ergebnisse im Liber Novus ihren Ausdruck gefunden haben, machte Jung allerdings selbst Yoga-Übungen, um seine Angst- und Unruhezustände in den Griff zu bekommen.

> „Ich war oft so aufgewühlt, daß ich die Emotionen durch Yoga-Übungen ausschalten mußte. Da es aber mein Ziel war, zu erfahren, was in mir vorging, machte ich sie nur solange, bis ich mir Ruhe geschaffen hatte und die Arbeit mit dem Unbewußten wieder aufnehmen konnte." (Jung / Hoerni 2009: 206)

Wenn er sogar in einer kritischen psychischen Verfassung in der Lage war einen nutzbringenden Gebrauch vom Yoga zu machen, sollte er dies eigentlich auch seinen abendländischen Mitmenschen zugestehen.

Obwohl Jung wiederholt eindringlich vor der bloßen Nachahmung östlicher Praktiken durch westliche Menschen warnt, hält er die entsprechenden geistigen Errungenschaften dennoch für etwas vom Größten, „was menschlicher Geist je geschaffen hat" (Jung 1988m: 538). Auch für Abendländer kann das Studium östlicher Philosophie sehr von Nutzen sein, da deren Symbolik wertvolle Vergleichsmaterialien des kollektiven Unbewussten enthält.

> „Ich sage, wem ich kann: «Studieren Sie den Yoga. Sie werden unendlich viel daraus lernen, aber wenden Sie ihn nicht an; denn wir Europäer sind nicht so beschaffen, daß wir diese Methoden ohne weiteres richtig anwenden könnten. Ein indischer Guru kann Ihnen alles erklären, und Sie können alles nachmachen. Aber wissen Sie, *wer* den Yoga anwendet? Mit anderen Worten: wissen Sie, wer Sie sind und wie Sie beschaffen sind?»" (Jung 1988m: 536)

Die Anspielung an das „γνῶθι σεαυτόν", das über dem Eingang zum Orakel von Delphi geschrieben stand, ist unverkennbar. Die Ermahnung zur Selbsterkenntnis hat gerade in der Moderne nichts von seiner Dringlichkeit verloren. Für den westlichen Menschen stellt sich in ihr die Schicksalsfrage, denn er „kennt seine Seele nicht, die sich selbstmörderisch gegen ihn empört" (ebd.). Von der östlichen Weisheit können wir vor allem dann profitieren, wenn sie uns daran erinnert „was wir in unserer Kultur an Ähnlichem besitzen und schon vergessen haben" (Jung 1988f: 586). Ihre introvertierte Ausrichtung kann uns dazu ermutigen auf das zu achten, was wir

allzu gerne zur Seite schieben und verdrängen, nämlich „das Schicksal unseres inneren Menschen“ (ebd.). Die ehrliche und schonungslose Selbstanalyse, die ein Indienreisender z. B. im Angesicht einer Tempelpagode gewinnen kann, ist nach Jung die bedeutendste Lektion, „die Indien einem beibringen kann“ (Jung 1991e: 580). Gegen eine kritiklose und unreflektierte Übernahme östlichen Gedankenguts durch westliche Sinnsucher hat sich Jung wiederholt in drastischen Worten ausgesprochen:

> „Die geistigen Bettler unserer Tage sind leider allzu geneigt, sich das Almosen des Ostens anzueignen und seine Art und Weise blindlings nachzuahmen. Das ist die Gefahr, vor der nicht genug gewarnt werden kann und die auch Wilhelm deutlich gefühlt hat. Dem geistigen Europa ist mit einer bloßen Sensation oder einem neuen Nervenkitzel nicht geholfen. Wir müssen vielmehr lernen zu erwerben, um zu besitzen. Was der Osten uns zu geben hat, soll uns bloße Hilfe sein bei einer Arbeit, die wir noch zu tun haben. Was nützt uns die Weisheit der Upanishaden, was die Einsichten des chinesischen Yoga, wenn wir unsere eigenen Fundamente wie überlebte Irrtümer verlassen und uns wie heimatlose Seeräuber an fremden Küsten diebisch niederlassen.“ (C. G. Jung zit. n. Wehr 1998: 209)

Was die Frage nach der Anwendung indischer Philosophie und Lebensweise in Europa betrifft, so hatte Jung nicht nur eine eindeutige, theoretisch begründete Position, sondern er wusste auch praktischen Rat.

Im Jahre 1955 wandte sich eine besorgte Schweizer Mutter, deren 24-jähriger Sohn in Indien einer religiösen Sekte beigetreten war, in einem Brief an den Psychotherapeuten und bat ihn um seine Einschätzung der Situation und um persönliche Handlungsorientierung. Jung bedauerte, dass es leider sehr oft vorkomme, dass junge Leute auf der Suche nach Sinn und religiöser Orientierung bei indischen Gurus Antworten auf ihre Fragen erhalten und eine gewisse Erfüllung ihrer inneren Leere erfahren, so dass sie sich ihrer Gefolgschaft anschließen. Der Mutter erklärte er, dass viele dieser jungen

Idealisten nach ihrer Rückkehr aus Indien und einigen vergeblichen Versuchen die östliche Lebensweise in Europa zu praktizieren wieder von selbst in ein bürgerliches Leben zurückfinden, da sie erkennen, dass ein Leben mit der Bettelschale in der Hand in der Schweiz nicht so problemlos funktioniert wie in Indien. Der Frau riet er, dem Sohn jetzt keine Schwierigkeiten in den Weg zu legen, ihn nach Europa zurückkommen zu lassen und ihn vor allem nicht mit Vorwürfen und Emotionen zu behelligen, sondern ihm nur die einfache Frage zu stellen, ob er denn in Zukunft gedenke, seinen Lebensunterhalt von Almosen oder selbstverdientem Geld zu bestreiten. Jung gab sich recht zuversichtlich, dass die religiös-philosophischen Ambitionen des Sohnes an den konkreten Lebensverhältnissen in der Schweiz scheitern würden, wozu allein das Klima schon einen entscheidenden Teil beitragen werde:

> „Solche Ideen passen für Länder, wo es während 10 Monaten so heiß ist, daß man vor Schwitzen kaum die Augen öffnen kann. Das ist der große Unterschied, den schon Emile Zola hervorgehoben hat, indem er sagt: «Mais chez nous, la misère a froid.»“ (Jung 2012b: 484)

Abgesehen von den unterschiedlichen klimatischen Bedingungen können wir Europäer aufgrund unseres anderen Verhältnisses zum Unbewussten östliche Lehren und Methoden unmöglich direkt übernehmen, „ohne unsere eigene Psyche zu beschädigen“ (Jung 2012a: 208).

> „Jene östlichen Methoden bereichern das Bewußtsein nicht, noch mehren sie wahres Wissen und Kritik; aber gerade das ist es, was wir brauchen, nämlich einen erweiterten Bewußtseinshorizont und ein tieferes Verständnis.“ (Jung 2012c: 363)

Für den westlichen Menschen liegt die Erlösung also nicht in einem Regress auf eine vorkritische Stufe des Bewusstseins. An dieser Stelle wird ganz deutlich, dass Jung das kritische Bewusstsein als einen positiven Entwicklungsschritt in der Menschheitsgeschichte voll und ganz bejaht. Die Aufhebung der Spaltung des europäischen Geistes in Glauben und Wissen kann nicht durch eine Rückkehr in einen vor-kantischen Geisteszustand erfolgen. Von daher ist seiner

Meinung nach die Beschäftigung mit indischer Philosophie „nicht ganz harmlos“ (Jung 2012b: 120), da diese geistesgeschichtlich „auf dem Niveau der Scholastik, d. h. eines ausschließlichen Ideen-Realismus“ (ebd.) stehe, welcher zur Bewältigung der Aufgaben der Gegenwart nicht geeignet sei. In einem Brief aus dem Jahre 1960 formuliert er noch ein wenig drastischer, wenn er sagt, dass ihm die indische Philosophie als mittelalterlich vorkomme und daher für den westlichen Menschen kaum wünschenswert sei (vgl. Jung 2012c: 323). Anstatt sich mit Yogaübungen über seine eigene Wirklichkeit hinwegzutäuschen (vgl. Wehr 1998: 219), sollte sich der Europäer um aufrichtige Selbsterkenntnis bemühen. Die Weisheit des Ostens gehört den Indern und unsere Probleme werden nicht dadurch gelöst, dass wir als geistige Bettler in Indien um Almosen bitten. In Bezug auf mögliche zukünftige Entwicklungen wagt Jung einen prophetischen Ausblick:

> „Der Westen wird im Laufe der Jahrhunderte seinen eigenen Yoga hervorbringen, und zwar auf der durch das Christentum geschaffenen Basis.“ (Jung 1988m: 539)

Auf dieses Ziel arbeitete Jung selbst hin, indem er sich Fragen östlicher und westlicher Mystik aus der Empirie heraus annäherte. Er stellte fest, dass die östlichen philosophischen Systeme „sehr viele Parallelen haben zu den seelischen Vorgängen, wie wir sie bei westlichen Menschen beobachten können“ (Jung 2012a: 252). Patienten, die versuchten sich im Chaos unbewusster Vorgänge Orientierung zu verschaffen, stellten z. B. ganz spontan Mandalabilder her, so wie dies auch in der Tradition buddhistischer Klöster als geistliche Übung praktiziert wird. Im Zusammenhang mit seiner individuellen Erforschung des Unbewussten griff er selbst, wie uns das Rote Buch eindrucksvoll bestätigt, ebenfalls zu diesem Hilfsmittel. Yoga allerdings war für ihn „in der Tat nur Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen“ (Jung 2012a: 386). Im Rahmen von Vorlesungen an der Eidgenössischen Technischen Hochschule Zürich behandelte er „die östliche Einstellung anhand der Yoga-Philosophie und die westliche Einstellung anhand der Ignatianischen Exercitia spiritualia“ (Jung 2012a: 353). Jung selbst wahrte stets eine persönliche

Distanz zur indischen Spiritualität, indem er es sich nicht erlaubte, sich in der faszinierenden Traumwelt Indiens zu verlieren. Um sich während seiner Reise im Jahr 1938 vor der Überwältigung durch die Sinneseindrücke, die eine ähnliche Macht auf ihn ausübten wie die Bilder des Unbewussten, zu schützen, führte er „den ersten Band des „Theatrum Chemicum" von 1602" (Wehr 1988: 253) mit sich. Diese alchemistische Schrift, die ihn mit den Wurzeln des europäischen Geistes verband, diente ihm als Gegenmittel gegen die Angst vor Überfremdung. Die Tatsache der Beheimatung in der christlich-abendländischen Kultur sowie die Erkenntnis nicht zu Indien zu gehören wurden ihm durch den im Erinnerungsbuch ausführlich geschilderten Traum von der Gralsburg (Jung 2007: 284-286) eindringlich ins Bewusstsein gerufen.

> „Ich wurde aus der Welt Indiens herausgenommen und daran erinnert, daß Indien nicht meine Aufgabe war, sondern nur ein Stück des Weges – wenn auch ein bedeutendes – der mich meinem Ziel annähern sollte." (Jung 2007: 286)

Seine Berufung war die „Quest des Hl. Gral" (ebd.), die in der Symbolsprache der Alchemisten auch als Suche nach dem „lapis philosophorum" (= Stein der Weisen) ihren Ausdruck fand und für die Jung den unprätentiösen Begriff „Individuation" prägte.

5.2 Der Buddhismus

> „Die beiden größten Dinge, die es meiner bescheidenen Ansicht nach in Indien gibt, sind die Erde des großen Gebirges im Norden und der Geist Buddhas im Süden." (Jung 2012a: 306)

Zu den nachhaltigsten Eindrücken seiner Indienreise zählten die Stupas von Sanchi. Sie ergriffen Jung „mit unerwarteter Gewalt" (Jung 2007: 282), die ihm zeigte, dass diese Grabmäler für ihn etwas Zentrales darstellten, dessen Bedeutung ihm bis dahin noch unbewusst war. Ihre halbkugelige Form erinnerte den Reisenden an „zwei übereinandergestülpte Reisschalen (konkav auf konkav)" (ebd.). Die Gesamtstruktur der Anlage entspricht einem lamaistischen Mandala „mit quadratischem Sockel, vier Gedenksäulen und vier Toren" (Wegener-Stratmann 1990: 76). Die Bedeutsamkeit dieses Ortes geht auch aus der Schilderung hervor, die der Autor des Erinnerungsbuches noch in hohem Alter gibt:

> „Der weite Blick über die Ebene, die Stupas selber, die Tempelruinen und die einsame Stille des heiligen Ortes bilden ein unbeschreibliches Ganzes, das mich ergriff und festhielt. Nie zuvor war ich von einem Ort dermaßen verzaubert worden. Ich trennte mich von meinen Gefährten und versank in die überwältigende Stimmung." (Jung 2007: 282)

Schon vor seiner Reise im Jahre 1938 hatte sich Jung intensiv mit buddhistischem Gedankengut und dessen Gründerfigur beschäftigt. Auf dem Hügel von Sanchi erschien ihm der Buddhismus in einem neuen Licht, dessen Wirkung ein Leben lang ungebrochen bleiben sollte. Noch im Jahre 1960 las er „Buddhas Reden in der mittleren Sammlung des Pali-Canon" (Jung 2012c: 291) und versuchte „der ungewöhnlichen Psychologie der Gestalt Buddhas näherzukommen" (ebd.). In einem Brief an Hermann Berger gestand er im

Juli 1947, dass ihm der Buddhismus ungefähr gleich viel bedeutete wie das Christentum, obschon er einräumte, dass ersterer ein wenig altertümlicher anmute und „weniger auf den westlichen Menschen zugeschnitten" (Jung 2012b: 88) sei.

Auch wenn der Buddhismus vor ca. 2500 Jahren in Nordindien mit den Lehren Siddharta Gautamas erstmals in Erscheinung getreten ist, hält Jung ihn „für eine Geburt aus dem Geiste des Yoga, der älter und universaler ist als die historische Reformation Buddhas" (Jung 1988n: 569). Der Übersetzer des Tibetanischen Totenbuchs, zu dem Jung auch einen einführenden Kommentar verfasst hat, leitet das Wort Yoga „von der Sanskritwurzel Yui" (Evans-Wentz 1953: 224) ab und erklärt, dass diese etymologisch mit dem englischen Wort „yoke" verwandt sei, das als Nomen „Joch" und als Verb „anjochen" bzw. „ins Joch spannen" bedeutet. Im ursprünglichen Sinne geht es also um die Herstellung einer Verbindung. Beide Autoren betonen jedoch den Aspekt des „Unterjochens", des Beherrschens der niederen seelischen Triebkräfte, „welche den Menschen an die Welt verhaften" (Jung 1988n: 562) durch die höheren, die auf die Befreiung und Erleuchtung hinwirken. Es gibt verschiedene Formen, Methoden und Schulen des Yoga, die letzten Endes alle das gleiche Ziel verfolgen: „Befreiung von der Sklaverei *sangsārischer* oder an Erscheinungen gebundener Existenz, die die Hindus *Mukti* und die Buddhisten *Nirvāna* nennen" (Evans-Wentz 1953: 226). Nach Jung ist Yoga nicht nur „der sprechendste Ausdruck des indischen Geistes" (Jung 1988n: 562), der sich äußerlich in der „hieratischen Architektur Indiens" (Jung 1988n: 560) widerspiegelt, sondern auch das „stets gebrauchte Instrument zur Erzeugung eben dieser eigenartigen Geisteshaltung" (Jung 1988n: 562). Zu der Zeit als Siddharta den väterlichen Palast verließ, war er nicht der einzige auf der Suche nach umfassender Erkenntnis und Erlösung vom Leiden dieser Welt. Es gab eine auf den Lehren der Upanishaden basierende Yoga-Bewegung, deren Mitglieder sich in Askese und unterschiedlichen Meditationstechniken übten und die als Wandermendikanten in Nordindien unterwegs waren (vgl. Carrithers 1996: 41). Diesen Asketen schloss sich Siddharta an, übernahm ihre Methoden und erreichte

innerhalb kurzer Zeit die von ihnen angestrebten Bewusstseinszustände, die in buddhistischen Kreisen später zu der Lehre von den vier Versenkungsstufen (vgl. ebd.: 48f.) ausgearbeitet wurden. Obwohl einige Yogis tiefe Trancezustände erreichten, in denen sie aufsehenerregende Leistungen vollbringen konnten, verwarf Buddha „die Beteuerungen der Yogalehrer, daß diese den Höhepunkt des spirituellen Lebens darstellten" (Carrithers 1996: 51). Er kritisierte ihre Bemühungen als unzulänglich, da sie nur zu vorübergehenden Meditationszuständen, zu beschaulichen „Wohnstätten im Hier und Jetzt" (ebd.) und nicht zu einer endgültigen Loslösung und zu einer „gänzlichen Vernichtung des Leidens" (ebd.: 52) führten. Zu diesem Zweck entwickelte er eigene Formen der Meditation und gab schließlich auch die extreme Askese als nicht zielführend auf. Stattdessen entschied er sich für einen „Mittleren Weg", auf dem ausschweifende Sinnesfreuden vermieden und eine gemäßigte Askese praktiziert werden sollten. Auf diesem erreichte er schließlich in einer einzigen Vollmondnacht unter einem Bodhi-Baum in Versenkung sitzend die Erleuchtung, in der er die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten erkannte und aus dem Kreislauf der Wiedergeburten befreit wurde, so dass er fortan sein Leben im Zustand des Nirvanas verbrachte. Jung sagte, dass in ihm „der Geist Indiens seine reifste Frucht hervorgebracht" (Jung 1991a: 568) habe und Carrithers beurteilte die Lebensleistung Siddharta Gautamas auf dem Hintergrund des sozio-kulturellen Kontextes der damaligen Zeit folgendermaßen:

> „Sein Denken war revolutionär, aber es war eine Revolution, die schon lange zuvor begonnen hatte. Das Bild, das mir vorschwebt, ist das einer Welle der Veränderung, die langsam im Laufe von Jahrhunderten anwuchs und alle Aspekte im Leben der alten Inder erfaßte. Der Buddha wurde auf den Kamm der Welle gehoben und konnte mit seinem Auge alle menschlichen Angelegenheiten überblicken." (Carrithers 1996: 13f.)

Ob seine Erkenntnis der der zeitgenössischen Yogalehrer tatsächlich so hoch überlegen war, wie seine Jünger später behaupteten, lässt sich im Nachhinein nicht mehr feststellen. Jedenfalls konnte

Buddha eine große Zahl von Anhängern gewinnen, die in der Lage waren, ein dichtes Netzwerk an Stützpunkten zu errichten, von denen aus seine Ideen effektiv verbreitet werden konnten. Von der Wirksamkeit der buddhistischen Propaganda und der geschickten didaktischen Expertise der Mönche gibt der von ihnen erstellte Schriftenkanon ein beredtes Zeugnis. Jung war von der geistigen Überlegenheit und der religiösen Genialität des Shākyamuni Buddha dermaßen überzeugt, dass er ihn für einen unzeitigen Eindringling hielt, für dessen Lehre der indische Geist noch nicht bereit war (vgl. Jung 1991e: 575). Indien befand sich kulturgeschichtlich auf einer Entwicklungsstufe, auf der die Götter allmählich zu philosophischen Ideen umgewandelt wurden. Buddha war aber bereits einen Schritt weiter, wenn er erklärte, dass „der erleuchtete Mensch der Lehrer und Erlöser sogar seiner Götter sei" (ebd.), was in letzter Konsequenz bedeutete, dass die Götter nicht nur personifizierte Ideen waren, sondern dass ihnen als Projektionen des menschlichen Geistes keine wesenhafte Realität zukam. In seiner Person hat Buddha einen „Höhepunkt der Erleuchtung und geistigen Anstrengung" (Jung 1991e: 575) erreicht und mit seiner Lehre den Gang der Geschichte entscheidend mitgeprägt, auch wenn sich die Menschheit nicht sehr lange auf seiner Höhe halten konnte. In seiner Ergriffenheit auf dem Hügel von Sanchi erkannte Jung die volle Tragweite des Buddhismus:

> „Ich verstand das Leben Buddhas als die Wirklichkeit des Selbst, die ein persönliches Leben durchdrungen und für sich in Anspruch genommen hat. Für Buddha steht das Selbst über allen Göttern und stellt die Essenz der menschlichen Existenz und der Welt überhaupt dar. Als ein unus mundus umfaßt es sowohl den Aspekt des Seins an sich, wie auch den seines Erkanntseins, ohne den eine Welt nicht ist." (Jung 2007: 282f.)

So wie Buddha im Osten den Archetypus des Selbst personifizierte, tat es im Westen Christus. In den unterschiedlichen Akzentsetzungen beider Verkörperungen spiegeln sich für Jung die jeweiligen Mentalitäten wider. Beide sind Weltüberwinder, wobei Buddha diesen Auftrag „aus sozusagen vernünftiger Einsicht" (Jung

2007: 283) heraus selbst gewählt habe, während er Christus „als schicksalsmäßiges Opfer“ (ebd.) widerfahren sei. Die Weltüberwindung werde folglich durch Christus mehr erlitten, während sie „im Buddhismus mehr gesehen und getan“ (ebd.) werde. Aus ihrer jeweils anderen Rolle ergibt sich auch ihre unterschiedliche Einstellung zum Leiden. Indem Christus sein Leiden aus freiem Willen auf sich nimmt, weist er ihm einen positiven Wert zu, und „als Leidender ist er menschlicher und wirklicher als Buddha“ (ebd.: Fußnote Nr. 6). Buddha dagegen konnte sich vom Leiden befreien, womit er allerdings auch von positiven menschlichen Gefühlen wie der Freude abgeschnitten „und darum nicht wirklich menschlich“ (ebd.) war. Allerdings sei er als rein historische Persönlichkeit „der vollständigere Mensch“ (ebd.) und daher leichter verständlich, während Christus als „historischer Mensch *und* Gott“ (ebd.) „viel schwerer erfaßbar“ (ebd.) sei.

5.2.1 Der Zen-Buddhismus

„Über Zen reden ist wie einem toten Gaul Medizin einflößen.“ (Pirsig 1981)

Die „Spur des Elefanten“ – eine Metapher aus dem Pali-Kanon für die Lehre Buddhas – findet sich nicht nur im äußersten Norden und Süden des indischen Subkontinents (vgl. Jung 1991e: 575). Sie zieht sich durch ganz Asien und von China über Japan nach Europa und Amerika. Allerdings wird sie begleitet von den Radspuren unterschiedlicher Fahrzeuge. Das kleine, auch Hinayāna oder Theravāda genannt, fand vor allem in Sri Lanka und Südostasien Verbreitung. Ihre Vertreter behaupten, nach den ältesten Überlieferungen zu praktizieren. Die Spur des „großen Fahrzeugs“ (Mahāyāna) zieht sich entlang der Seidenstraße nach Ostasien. Schon das Sprachbild des „Fahrzeugs“, das für die Schulrichtungen des Buddhismus verwendet wird, zeigt, dass ihre Lehren nicht als „Wahrheiten“, sondern als Mittel zum Erreichen eines Zwecks verstanden werden, „ein ‚Mittel‘, das sich erübrigte nach dem Erreichen des Ziels“ (Han 2006: 7). Allen gemeinsam ist das Streben nach der Erlösung vom Leiden durch die Beachtung der „Vier Edlen Wahrheiten“ und die Befolgung des „achtfachen Pfades“, welche die Befreiung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten und das Erreichen des Nirvanas zum ultimativen Ziel haben. Während der Schwerpunkt der Hinayāna-Schule auf der individuellen Selbstvervollkommnung liegt, „strebt der Mahāyāna-Buddhismus die Erlösung aller Lebewesen an“ (Han 2006: 7). In ihm spielt der Bodhisattva als Vorbildfigur eine zentrale Rolle. Obwohl er schon die vollkommene Erleuchtung erlangt hat, verzichtet er aus Mitleid mit den leidenden Wesen auf das Eingehen in das Nirvana. Stattdessen bemüht er sich als Lehrer, auch ihnen auf den Pfad der Erlösung zu verhelfen. Die Lehren dieser Richtung basieren auf Schriften, die zwischen dem 1. und 6. Jahrhundert n. Chr. entstanden sind und die auf Aussprüche des historischen Buddhas selbst zurückgehen sollen. Im 1. Jhd. n. Chr. kamen indische Mönche in China an und verbreiteten dort den Buddha-Dharma nach den Sūtras des Mahāyāna, indem sie diese

Schriften in Chinesische übersetzten. Als der legendäre Gründer und erste Patriarch des Zen-Buddhismus im 6. Jahrhundert in der heutigen Hafenstadt Kanton an Land ging, war er zunächst nur einer von vielen indischen Mönchen im Reich des ebenfalls zum Buddhismus übergetretenen Kaiser Wu aus der Liang-Dynastie.

> „Zahllose Zen-Gemälde aus späteren Jahrhunderten stellen ihn als imposante Gestalt mit einem dichten dunklen Bart, buschigen Augenbrauen, wulstigen Lippen, stechendem Blick, einem Ring im Ohrläppchen und einem grimmigen, beinahe Furcht einflößenden Gesichtsausdruck dar: ein Kerl, dem man nicht im Dunkeln begegnen möchte!" (Schuhmacher 2001: 26)

Um seine kantige, eindrucksvolle Persönlichkeit, die ihm den Beinamen „Der Barbar aus dem Westen" eintrug, ranken sich zahlreiche Legenden, die in dem Klassiker „Biyanlu", der „Niederschrift von der Smaragdenen Felswand" überliefert sind. Dort finden sich unter anderem kurze Lehrgespräche mit Kaiser Wu, so wie das folgende:

> „Wu-Di von Liang fragte den Großmeister Bodhidharma: »Welches ist der höchste Sinn der Heiligen Wahrheit?« Bodhidharma sagte: »Offene Weite – nichts von heilig.«" (Schuhmacher 2001: 29)

Mit der „Heiligen Wahrheit" ist die erhabene Lehre Buddhas gemeint. Der Herrscher erwartet sich vom Mönch aus Indien offensichtlich ein tieferes Verständnis des Dharma. Seine Hochachtung vor der Überlieferung bringt er durch das Wort „heilig" zum Ausdruck. Gemeint ist hier das Gegenteil von profan, weltlich oder alltäglich, also eine übersinnliche, esoterische Erkenntnis, die in Form von Satzwahrheiten mitgeteilt werden kann. Der Mönch spürt intuitiv, dass sich sein Gesprächspartner auf dem Holzweg befindet und unterläuft dessen Erwartungshaltung. Es gibt keine Wahrheit, die sich in geheiligten Lehrsätzen einfangen und dogmatisch fixieren bzw. konservieren ließe. Statt der Sicherheit und Enge geheiligter Dogmen besteht der Barbar auf der persönlichen und damit authentischen Freiheitserfahrung der offenen Weite.

Der Kaiser konnte sich weder mit den ungehobelten Manieren noch mit den kryptischen Bemerkungen des eigensinnigen Mönches anfreunden, so dass sich dieser schließlich nach Nordchina aufmachte und in der Nähe des Klosters Shaolin niederließ. In einer Höhle setzte er sich 9 Jahre lang vor eine Felswand und tat nichts. Er gab keine Belehrungen, er unterrichtete keine Schüler, er saß einfach nur da. Von Buddha sagt die Legende, er hätte 6 Jahre unter dem Bodhi-Baum gesessen, bis er die Erleuchtung erlangte. Danach sammelte er Schüler um sich, zog durch das Land und predigte seine Lehre. Bodhidharma machte es umgekehrt: Er hatte die Erleuchtung erlangt, setzte sich vor die Felswand und belehrte niemanden. Was er praktizierte, wird mit dem Sanskrit-Wort *dhyāna* bezeichnet: Sammlung des Geistes in sitzender Versunkenheit. In chinesischer Übersetzung wurde daraus *chan-na*, das zu *ch'an* gekürzt und im Japanischen schließlich mit *zenna* bzw. *zen* wiedergegeben wurde. Kein Wunder also, dass spätere Generationen in dem „Barbar aus dem Westen" den Gründervater des Zen erkannten und ihm folglich die folgenden vier Aussagen als Definition in den Mund gelegt haben (vgl. Schuhmacher 2001: 30; Han 2006: 7; Jäger 2007: 92; Kopp 2007: 89):

1. Zen ist eine besondere Überlieferung außerhalb der orthodoxen buddhistischen Schriften und Lehren.
2. Sie ist unabhängig von Wort- und Schriftzeichen.
3. Zen zielt unmittelbar ab auf das Herz des Menschen.
4. Zen führt zur Erkenntnis des eigenen Wesens und zur Buddha-Werdung.

Religionsgeschichtlich dokumentiert ist Chan als Synthese aus dem Dhyāna-Buddhismus und dem Taoismus erst im 7. Jahrhundert in China. Von dort gelangte die Überlieferung im 13. Jahrhundert nach Japan. Zen wurde zum Weg der Samurai und spielte im japanischen Kultur- und Geistesleben eine herausragende Rolle (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 40). Wie viele seiner Vertreter bis auf den heutigen Tag betonen ist Zen eigentlich keine Religion sondern „ein Weg in ein Erwachen zur Wirklichkeit" (Jäger 2007: 92), zur

Erkenntnis der Leerheit, die den nicht-substanziellen Hintergrund allen Seins bildet. In diesem transrationalen Bewusstseinsraum des Nichts erwacht der Mensch zu seinem tiefsten Wesen, in dem die Dualität als Erfahrungsmodus der Wirklichkeit aufgehoben ist. Die Erfahrung der Non-Dualität, des Einsseins mit allem, ist der Inbegriff der Erleuchtung. Zen ist also keine Religion, sondern die Erfahrung des Urgrunds allen Seins, aus der alle Religionen entstanden sind.

> „Zen hat seinem Wesen nach mit einer Religion nichts zu tun. Es ist vielmehr die nicht definierbare und nicht vermittelbare, nur vom Einzelnen selbst erfahrbare Wurzel des Seins. Es ist frei von jeglichem Namen." (Jäger 2007: 94)

In seinem Erinnerungsbuch kritisiert Jung eine historische Entwicklung, die sowohl im Christentum als auch im Buddhismus stattgefunden hat. In beiden Fällen wurde eine historische Persönlichkeit von dem Archetypus des Selbst so stark in Anspruch genommen, dass dieser nicht nur ihr Lebensschicksal bestimmte, sondern auch das der Menschen in seiner Umgebung. Christus wurde von seinen Anhängern in einen göttlichen Status erhoben und als vollkommenes Vorbild der Heiligkeit den Gläubigen zur Nachahmung anempfohlen. Von Buddha behaupteten seine Anhänger zwar immer, dass er kein göttliches Wesen sei, aber aufgrund seiner Vorzüglichkeit wurde sein Leben ebenfalls als sicherster Weg zur Erleuchtung zum nachahmenswerten Paradebeispiel für alle erklärt, die zu ihm seine Zuflucht nehmen. Diese Entwicklung steht nach Jung im Gegensatz zu den Lehren des historischen Buddha, der „verkündet hatte, daß durch die Überwindung der Nidâna-Kette jeder einzelne Mensch zum Erleuchteten, zum Buddha werden könne" (Jung 2007: 283). Interessanterweise findet sich die Kritik an der Nachahmung Buddhas auch in den Überlieferungen des Zen-Buddhismus. In zahlreichen Anekdoten über Meister und Schüler wird das Thema in unterschiedlichsten Variationen durchgespielt.

> „Ein Mönch fragte Tozan, als dieser Flachs abwog: »Was ist Buddha?«
> Tozan sagte: »Dieser Flachs wiegt drei Pfund.«“ (Reps 1976: 134)

Diese kurze Lehrszene verdeutlicht, dass die Erleuchtung nicht in der Vergangenheit, in den Geschehnissen des Lebens einer historischen Figur zu suchen ist. Dorthin wollte der Geist des Schülers wohl abschweifen. Tozan aber holte ihn zurück in das Hier und Jetzt und zeigte ihm damit, dass der gegenwärtige Augenblick des alltäglichen Lebens der Weg ist. In der Radikalität, mit der sie auf der unmittelbaren persönlichen Erfahrung des innersten Wesens und damit der eigenen Buddha-Natur beharren, schrecken einige Meister auch nicht vor Respektlosigkeit gegenüber dem Religionsgründer zurück:

> „Ein Mönch fragte Ummon: »Was ist Buddha?«
> Ummon antwortete ihm: »Getrockneter Mist.«
> (Reps 1976: 137)

Die Wertlosigkeit historischer Kenntnisse im Hinblick auf die eigene Erlösung könnte kaum drastischer zum Ausdruck gebracht werden. Wie schon für Bodhidharma gibt es für die Zen-Praktizierenden nichts, was ihnen heilig ist – nur offene Weite. Zu allen Zeiten haben Lehrer betont, dass man sich von allen Vorstellungen, auch von den liebgewonnenen Ideen des Karma, Nirvana und sogar der Erleuchtung befreien muss, wenn man letztere tatsächlich erlangen will. Die Freiheit des Zen duldet keine Anhaftungen, weder an ideelle Konzepte noch an die Person des Buddha. Besonders scharf formulierte diese Forderung Zen-Meister Lin-chi:

> „Räume jedes Hindernis aus dem Weg. Wenn dir der Buddha begegnet, dann töte den Buddha. Nur so wirst du die Erlösung erlangen, nur so den Ketten entfliehen und frei werden.“ (Kopp 2007: 136)

Auch Buddha ist letzten Endes nur ein Bild, eine Vorstellung, eine Illusion, die im eigenen Geiste existiert. Sie ist unvereinbar mit der absoluten Leere des Bewusstseins. In der Sprache unserer Zeit

hat ein moderner Meister das Freiheits- und Erleuchtungspathos des Zen folgendermaßen formuliert:

> „Zerschlagt alles mit dem Schwert der Erkenntnis, tötet alles und der Traum eines Samsara, eines Kreislaufs von Geburt und Tod, ist vorbei! Ihr wacht auf und das Licht des Einen Geistes strahlt auf, und ihr erfahrt in einem Nun, dass alles so ist, wie es ist – Tathata, die so-seiende Wirklichkeit des Einen Geistes." (Kopp 2007: 136)

Mittlerweile ist der Markt der Zen-Literatur uferlos geworden. Seit Herrigel im Jahre 1951 seinen Klassiker „Zen in der Kunst des Bogenschießens" veröffentlicht hat, ist für jeden Geschmack etwas dabei. Für Musiker gibt es „Zen und die Kunst Gitarre zu spielen" (2003), für die Freunde des grünen Rasens „Zen-Golf: das mentale Spiel meistern" (2005) und für romantische Gemüter „Zen und die Kunst sich zu verlieben" (2012). Kein Wunder, dass sich ein zeitgenössischer Zen-Meister zu der bissigen Bemerkung hinreißen ließ: „Nur das Zen in der Kunst des Nasenbohrens hat bisher noch niemand propagiert" (Schuhmacher 2001: 103). Die meisten modernen Angebote locken mit dem Versprechen der Selbstoptimierung. Die überzeugtesten Vertreter bieten darüber hinaus noch „eine Erleuchtung, die den Menschen vollkommen verwandelt, den „Staub des Sozialen" (Zen-Meister Lutger Tenbreul) abfallen lässt und auch noch vollkommene Einsicht in die eigene Natur, wie in die des Universums, gewährt" (Binder 2009: 8). Einer der ersten, der solche Versprechen in den 1930er Jahren in Europa popularisierte war der Japaner Daisetz Teitaro Suzuki (1870–1966). Jung, der mit dem Verfasser persönlich bekannt war (vgl. Jung 2012b: 317), schrieb 1929 in seinem Geleitwort, Suzukis Werke gehörten „zum Besten, was die letzten Jahrzehnte zur Kenntnis des lebenden Buddhismus beigebracht haben" (Jung 1988k: 540). Die mit einem Vorwort von Jung herausgegebene Einführung „Die große Befreiung" (1939) ist „beispielhaft einfach und klar geschrieben" (Wegener-Stratmann 1990: 39), „mit überlieferten Dialogen, Wortspielen usw. versehen" und konnte den Zen-Buddhismus dem westlichen Verständnis dadurch nahebringen, dass der Verfasser ihn nach europäischer Denkart

logisch zergliedert und systematisiert hat, was eigentlich „dem Wesen des Zen widerspricht“ (ebd.). Offensichtlich versucht Suzuki so etwas wie die Quadratur des Kreises. In seinem Vorwort betont Jung die Fremdartigkeit der zentralen Anschauungen und Begriffe der östlichen Geisteskultur, „die dem gewöhnlichen europäischen Verstande so gut wie unverdaulich“ (Jung 1988k: 540) seien. Seiner Auffassung nach ist Zen nämlich „keine Philosophie im westlichen Sinne dieses Wortes“ (Jung 1988k: 542). Die Verständnisproblematik gilt insbesondere für „Satori“, welches das zentrale Konzept und das Ziel aller Bemühungen im Zen darstellt. In einer Fußnote (ebd.) gesteht Jung die Unzulänglichkeit seiner Erklärungen ein, rechtfertigt aber seine „Vergehen gegen den Geist des Zen“ (ebd.) mit dem Anliegen, „unseren westlichen Verstand wenigstens in die Nachbarschaft eines Verständnisses hineinzumanövrieren“ (ebd.). Suzuki übersetzt „Satori“ mit „Erleuchtung“ und sieht darin die ultimative Daseinsberechtigung des Zen: „Ohne Satori ist Zen kein Zen“ (Suzuki 1939, zit. n. Jung 1988k: 541). Als Verständnishilfe für das Wesen von Satori zieht Jung die Erleuchtungserfahrung westlicher Mystiker, wie z. B. Meister Eckard oder Jakob Böhme, heran. Er betont allerdings, dass die oft durch Koans ausgelöste und in Anekdoten überlieferte Erfahrung eine fremdartige Dunkelheit enthält, die gerade dadurch beeindruckt, dass sie vom Verstand nicht vollständig erhellt und nachvollzogen werden kann. Die Zen-Meister hintergehen absichtlich die Rationalität, um zu zeigen, dass Satori letztlich ein unausdenkbares und unaussprechliches Geheimnis bleibt:

> „Zwischen der Anekdote und der mystischen Erleuchtung klafft für unser Gefühl ein Abgrund, dessen Überbrückungsmöglichkeit höchstens angedeutet, aber niemals in praktische Ausführung übersetzt werden kann.“ (Jung 1988k: 542)

Jung fragt sich, ob es nicht doch im Westen etwas gebe, das abgesehen von den Erfahrungen der Mystiker mit dem Satori-Erlebnis vergleichbar sei. Diese Möglichkeit sei zwar nicht auszuschließen, aber das Hauptproblem sieht er in einer von der Kirche maßgeblich mitgeprägten Kultur, die dazu beigetragen habe, derartige Erfahrungen unübermittelbar zu machen. Als Verwalterin der allein

seligmachenden religiösen Wahrheit sei es Teil ihrer Daseinsberechtigung, „sich aller Urerfahrung entgegenzustemmen, denn diese kann nur heterodox sein" (Jung 1988k: 555), wenn sie sich in Formen oder Inhalten artikuliert, die nicht mit den Dogmen der Kirche übereinstimmen. Den einzigen Schutzraum, in dem derartige Erfahrungen in legitimer Weise in unserer Gesellschaft ihren Ausdruck finden können, sieht Jung in dem Gespräch zwischen dem Psychotherapeuten und seinem Klienten. Die Voraussetzung dafür, dass ein solches stattfinden kann, ist die Offenheit der Gesprächspartner für die entsprechende Tiefendimension der Seele. Die Behandlung des Erleuchtungserlebnisses als psychologisches Phänomen ist nicht nur eine Möglichkeit dem westlichen Menschen einen Zugang zu dieser Art von Erfahrung zu eröffnen, sondern hat seine Berechtigung auch in der Legitimität der Erforschung außergewöhnlicher Bewusstseinszustände. Da das grundlegende Erlebnis des Zen „wesentlich auf der Erkenntnis des Selbst" (Jung 2012c: 195) beruht, sieht Jung den Schlüssel zu einem psychologischen Verständnis in der Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten:

> „Wie das Unbewußte, so ist das Selbst das a priori Vorhandene, aus dem das Ich hervorgeht. Es präformiert sozusagen das Ich. Nicht ich schaffe mich selbst, ich geschehe vielmehr mir selber." (Jung 1992c: 162f.)

Das Selbst stellt also eine Ganzheit dar, die nicht nur das Ich in sich einschließt, sondern die Totalität der bewussten und unbewussten Gegebenheiten des Menschen (vgl. Jung 1992c: 85). Das Selbst stellt daher eine Erfahrung des Ich dar, „welche aber nicht mehr in Form eines erweiterten oder höheren Ich, sondern in Form eines Nicht-Ich erlebt wird" (Jung 1988k: 544). Jung deutet das Satori-Geschehen demzufolge als „*Durchbruch* eines in der Ichform beschränkten Bewußtseins in die Form des *nicht-ichhaften Selbst*" (Jung 1988k: 545). Das Wesen dieser von Zen-Meistern als Realisierung der Buddhanatur verstandenen Erfahrung wird oft auf gleichnishafte Weise zum Ausdruck gebracht. Es ist so, als wäre der Erleuchtete durch den Boden eines Kruges durchgebrochen oder als wäre ein Sack aufgeplatzt (vgl. Jung 1988k: 545). Obwohl das Lehrer-Schüler-

Verhältnis in der Zen-Tradition eine große Rolle spielt, wird jedoch ausdrücklich betont, dass Satori nicht durch Lehren und Lernen vermittelt werden kann. Allerdings gibt es eine Technik, die den Geist des Schülers für das Erleuchtungserlebnis öffnen kann. Dieses pädagogische Mittel, das in einer paradoxen Frage, Äußerung oder Handlung des Meisters besteht, wird als „Kōan" bezeichnet. Es handelt sich dabei hauptsächlich um überlieferte Fragen oder Aufforderungen in Anekdotenform, die dem Adepten zur Meditation vorgelegt werden. Von Hakuin Ekaku wird folgendes Kōan überliefert: „Zwei Hände haben einen Klang. Was ist das Klatschen einer Hand?" Diese paradoxe Rätselfrage kann nicht durch logisches Denken gelöst werden, sondern dient dazu die Schüler von ihren umherschweifenden Gedanken wegzubringen, so dass sie sich wieder auf ihre Übungen konzentrieren. Auf ein Kōan gibt es keine richtige Antwort oder es gibt viele richtige Antworten, denn „das Kōan ist selbst die Antwort, und wenn es einmal eine »richtige« Antwort darauf geben sollte, so ist Zen tot" (Reps 1976: 112). Die rational nicht erklärbare Wirkweise der Kōans kommentiert Jung folgendermaßen:

> „Da sich nirgends eine logische Folge nachweisen läßt, so steht zu vermuten, daß die Kōan-Methode der Freiheit des seelischen Geschehens nirgends auch nur die geringste Fessel anlegt und darum das Endergebnis aus nichts anderem hervorgeht als aus der *individuellen Disposition* des Initianden." (Jung 1988k: 551)

Die Zen-Übung zielt auf eine möglichst weitgehende Ausschaltung des rationalen Intellekts und eine Entleerung des Bewusstseins ab. Durch den Vorgang der Entleerung werden die Inhalte des Bewusstseins verdrängt und in das Unbewusste verschoben. Die Verdrängung geschieht dadurch, dass den Inhalten ihre Energie entzogen und auf das Kōan oder die Vorstellung der Leere gelenkt wird. Durch die beständige energetische Aufladung des Unbewussten wird die Spannung zwischen diesem und dem Bewusstsein schließlich so stark, dass das Maximum überschritten wird und die unbewussten Inhalte ins Bewusstsein durchbrechen. Dieser Einbruch ist

die Antwort des Unbewussten auf die einseitige Verdrängungsaktivität des Bewusstseins und stellt somit eine kompensatorische Reaktion dar, die im Sinne einer Ergänzung auf die „Ganzheit der bewußten Orientierung" (Jung 1988k: 553) abzielt. Das Ganzheitserlebnis hat aufgrund seiner Numinosität eine überwältigende Wirkung. So gesehen ist Satori die zwangsläufige Antwort der Natur auf die oft jahrelangen Bemühungen um die „Verödung des rationalen Verstandes" (Jung 1988k: 554).

> „Es ist die unerwartete, umfassende, völlig einleuchtende Antwort, die um so mehr als Erleuchtung und Offenbarung wirkt, als das Bewußtsein sich in einer aussichtslosen Sackgasse festgerannt hat." (Jung 1988k: 554)

Die körperlichen Entbehrungen und die psychischen Erniedrigungen der Entichung, welche Zen-Adepten jahrzehntelang über sich ergehen lassen, zeigen nach Jung, „wie viel dem Osten die Ganzwerdung bedeutet" (Jung 1988k: 559). Gerade angesichts der Mühen und Strapazen des Weges stellt der westlich geprägte Mensch die Frage nach der Tatsächlichkeit der Erleuchtung. Jung räumt ein, dass es leider kein Kriterium gebe, mit dem sich eindeutig entscheiden ließe, ob jemand tatsächlich erleuchtet sei oder ob er sich die Erleuchtung nur einbildet. Satori ist nämlich kein äußerlich wahrnehmbares, sondern ein innerpsychisches Geschehen und damit eine seelische Wirklichkeit.

> „Alles seelische Geschehen ist ein Bild und eine Ein-Bildung, sonst könnten ja gar kein Bewußtsein und keine Phänomenalität des Vorgangs existieren. Auch die Einbildung ist ein psychischer Vorgang, weshalb es völlig irrelevant ist, ob eine Erleuchtung «wirklich» oder «eingebildet» genannt wird." (Jung 1988k: 546)

Die Authentizität der Erfahrung kann also von keinem Außenstehenden eindeutig festgestellt werden. Wie andere sie einstufen, spielt daher für den Erleuchteten eigentlich keine Rolle. Selbst wenn sämtliche Berichte über derartige Erfahrungen bewusste und somit frei erfundene Fälschungen wären, so wären diese Lügen ebenfalls psychische Tatsachen, die man mit den gleichen wissenschaftlichen

Methoden untersuchen könnte, mit denen in der Psychologie Wahnvorstellungen untersucht werden. Allerdings hält es Jung für eher unwahrscheinlich, dass eine über viele Jahrhunderte hinweg entstandene religiöse Bewegung, an der die klügsten Köpfe des Ostens mitgearbeitet haben, nichts weiter als das Produkt eines bewussten Betruges oder einer unbewussten Selbsttäuschung sein sollte (vgl. Jung 1988k: 546). Allerdings bleibt immer noch die kritische Frage berechtigt, inwiefern die aus der mystischen Erfahrung des Satori abgeleiteten Schlussfolgerungen, welche das philosophische System des Zen-Buddhismus bilden, einer psychologischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Überprüfung standhalten können. Einen konstruktiven Ansatz zur Lösung dieser Problemstellung liefert Alfred Binders Analyse der grundlegenden Bedürfnisse, die durch eine Erleuchtungserfahrung auf außergewöhnliche Weise befriedigt werden.

Das erste Bedürfnis ist das nach Geborgenheit, das befriedigt wird „durch die Empfindung, mit dem ganzen Universum eins zu sein" (Binder 2009: 234). Dieses ozeanische Einheitsgefühl bringt Willigis Jäger (2010) im Bild von der Welle und dem Meer zum Ausdruck. So wie die Welle eins ist mit dem Meer und nur begrifflich aber nicht in Wirklichkeit von diesem getrennt werden kann, so ist der Erleuchtete eins mit seinem ursprünglichen Buddha-Wesen. Zen-Meister Huang-po (9. Jhd.) beschreibt diesen Zustand folgendermaßen:

> „Es ist leer, allgegenwärtig, still und rein. Es ist herrliche und geheimnisvoll friedvolle Freude – nichts anderes." (Zit. n. Kopp 2007: 87)

Für diese mystische Erfahrung haben die mittelalterlichen Alchemisten das Bild der „chymischen Hochzeit" geprägt. Neurologen, die Meditierende mit Hilfe von Gehirnscans untersuchten, haben festgestellt, dass die Einheitserfahrung mit einer deutlich reduzierten Aktivität im Parietallappen korreliert, die durch eine Reizblockade verursacht wird. Die normale Aktivität im Parietallappen sorgt im Alltag dafür, dass wir uns als Subjekte erfahren, die von

den Gegenständen in Raum und Zeit getrennt sind. Die reduzierte Aktivität im Parietalbereich bewirkt ein Gefühl von Raum-, Zeit- und Ichlosigkeit. „Dadurch ist es dem Ausübenden möglich, sich eins zu fühlen mit dem Objekt der Einkehr: sei es Gott, das Universum, die Friedlichkeit oder ein beliebiges anderes Objekt der Besinnung“ (Newberg / Waldman 2010: 85). Jung führt das mystische Einheitsgefühl auf eine „Abschwächung der Bewußtheit (abaissement du niveau mental)“ (Jung 1988d: 493) zurück, wodurch die klare Unterscheidung und Differenzierung der Formen und Inhalte des Bewusstsein aufgehoben wird:

> „Wenn wir versuchten, uns einen Zustand vorzustellen, in welchem nichts deutlich ist, würden wir sicherlich das Ganze als Eines empfinden. Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß die eigenartige Empfindung von Einheit von dem unterschwelligen Wissen um den All-Zusammenhang im Unbewußten herrührt.“ (Jung 1988d: 493)

Willigis Jäger sieht in diesem „transpersonalen Bewusstseinsraum“ (Jäger 2007: 95), in dem das Tagesbewusstsein zum Schweigen gebracht und unsere Identifikation mit dem Ich aufgelöst worden ist, das gemeinsame Ziel der spirituellen Wege aller Religionen. Der Zustand der Nondualität oder Nichtdualität, in dem die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben ist (vgl. Schuhmacher 2001: 68), wird in der Zen-Philosophie auch als „direkte Erfahrung der Wirklichkeit in ihrer Undifferenziertheit“ (Izutsu 1979: 102) verstanden. Auf diese Weise wird durch Satori auch das Bedürfnis nach außergewöhnlicher Erkenntnis befriedigt, und zwar durch „die Einbildung, die wahre Struktur und den wirklichen Sinn und Zweck des Universums zu verstehen“ (Binder 2009: 234). Dieser besteht nach buddhistischer Lehre in der Beendigung des Kreislaufs von Geburt, Tod und Wiedergeburt *(samsara)* durch die Überwindung des Begehrens und die Aufhebung des Leidens *(dukha)*, was das Eingehen in das Nirwana zur Folge hat. Die Welt des *samsara* ist das Ergebnis der Subjekt-Objekt-Spaltung und existiert nur im Bewusstsein als Projektion oder Illusion. Das Nirwana, als Zustand der nondualen Wahrnehmung ist als Realisierung der Buddha-Natur der „Urgrund

aller Phänomene“ und „der metaphysische Grund aller Dinge vor der Zweiteilung in Ich-Wesen und objektive Welt“ (Izutsu 1979: 105). Dieser Urgrund der Welt wird in der Zen-Literatur mit unterschiedlichen Bezeichnungen belegt: Leere, Buddha-Natur, Leerheit, Selbst oder Geist. Huang-po sagt dazu: „Der Eine Geist allein ist Buddha, und es gibt keinen Unterschied zwischen Buddha und den Lebewesen“ (Zit. n. Kopp 2007: 207). Durch das Loslassen von Gedanken, Gefühlen, Sorgen, Ängsten, Nöten, Problemen, Wünschen, Hoffnungen, Plänen, Sehnsüchten und Fantasien und durch das reine Aufgehen im gegenwärtigen Augenblick wird das direkte, unmittelbare Erfassen der Wirklichkeit realisiert.

> „Wenn ihr im mühelosen Gewahrsein des Geistes die unterscheidende, dualistische Sichtweise übersteigt, dann seid ihr in der natürlichen Klarheit und erlangt das allumfassende Bewusstsein. Dies nennt man im Zen die Verwirklichung der »nicht-unterscheidenden Klarschau des Geistes«.“ (Kopp 2007: 209)

Aus den Zitaten der Zen-Meister geht klar hervor, dass das Wort „Geist“ im metaphysischen Sinne gebraucht wird, als „kosmisches Prinzip“ (Jung 1988d: 481) und als „Essenz des Seins überhaupt“ (ebd.). Im neuzeitlichen Denken des Westens hat der Begriff „Geist“ seine metaphysische Bedeutung verloren „und das Wort bezeichnet jetzt eine «psychische Funktion»“ (Jung 1988d: 477).

> „Wir nehmen nicht an, daß der Geist eine metaphysische Wesenheit ist oder daß eine Verbindung zwischen dem individuellen Geist und einem hypothetischen Allgeist (Universal Mind) besteht. Daher ist unsere Psychologie eine Wissenschaft der bloßen Phänomene ohne irgendwelche metaphysischen Implikationen.“ (Jung 1988d: 477)

Jung behauptet, der Osten hätte keine erkenntniskritische Philosophie hervorgebracht und damit auch keine Psychologie im modernen westlichen Sinn, „sondern nur eine Metaphysik“ (Jung 1988d: 477). Das westliche Denken ist im Gefolge Kants zu der Erkenntnis gelangt, „daß Geist die unerläßliche Bedingung zur Erkenntnis und daher auch zur Welt als Vorstellung bildet“ (Jung 1988d: 481).

Aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Position hat Jung sich selbst eine strikte Abstinenz in Sachen Metaphysik verordnet, so dass er als empirischer Wissenschaftler die überkommene Auffassung vom Geist des Menschen als „Funke der Anima Mundi, der Welt-Seele" (Jung 1988d: 477) weder bejahen noch verneinen kann.

> „Wir wissen nur, daß es keine Gewißheit und keine Beweismöglichkeit gibt für die Gültigkeit eines metaphysischen Postulates, wie zum Beispiel eines Allgeistes." (Jung 1988d: 478)

Auch von modernen Kritikern der Mystik, die die entsprechenden Zusammenhänge durchschaut haben, könnte man sich in puncto Ontologie ein wenig mehr Zurückhaltung erwarten, denn auch sie können über die Beziehung zwischen der Struktur psychischer Zustände zur Struktur der Wirklichkeit an und für sich keine definitive Aussage treffen.

> „Der Grundirrtum der Zen-Mystik, wie aller anderen Apologeten des „Alles ist Eins", besteht in der Gleichsetzung der Wirklichkeit mit psychischen Zuständen, welche dazu noch maßlos überinterpretiert werden. Der Grundirrtum besteht in dem archaischen Schluss, die Struktur der psychischen Zustände falle mit der Struktur des Universums zusammen. Dieser Fehlschluss war wohl in den Anfängen der Mystik unvermeidlich." (Binder 2009: 267)

Die Ursache für diese Gleichsetzung sieht Binder in einem nebulösen Zusammenspiel von menschlichem Wunschdenken mit religiös-philosophischen Lehren. Eine schlüssigere Erklärung bietet Jungs tiefenpsychologische Analyse der religiösen Erfahrung, bei der es sich um eine überwältigende Erfahrung handelt, die erschreckend und faszinierend zugleich ist. Ihre außergewöhnliche Intensität verleiht ihr Wirklichkeitscharakter, so dass von der Wirklichkeit des Erlebens der Impuls zum Schluss auf die Wirklichkeit an und für sich ausgeht. Obwohl dieses Schlussverfahren psychologisch geradezu zwingend ist und daher für den Erlebenden eine kognitive Zwangsläufigkeit aufweist, bedeutet dies natürlich noch lange nicht, dass es sich auch logisch betrachtet um die einzig mögliche

Schlussfolgerung handelt. Wie schnell man allerdings auch aus einer analytischen Betrachtungsweise in ein problematisches metaphysisches Fahrwasser gelangen kann, zeigen Binders Ausführungen:

> „Nach der psychotherapeutischen Interpretation der Wirkungsweise der Zen-Meditation hatten und haben es Zen-Übende nicht mit der Wahrheit oder der wahren Wirklichkeit zu tun, sondern ausschließlich mit der Wirklichkeit ihrer Psyche, mit ihren Leiden und ihren Ängsten." (Binder 2009: 228)

Dass Übende es mit den Inhalten ihrer eigenen Psyche zu tun haben steht selbstverständlich außer Zweifel. Inwiefern sie es mit der extramentalen Wirklichkeit an und für sich zu tun haben, kann auch der Psychoanalytiker nicht entscheiden, denn dazu müsste er über eine direkte Erkenntnis dieser verfügen, was nur dann möglich wäre, wenn er aus den subjektiven Erkenntnisbedingungen der Spezies homo sapiens aussteigen könnte. Da diese aber für einen Menschen unhintergehbar sind, entlarvt sich Binder mit seiner Auschließlichkeitsbehauptung als unbewusster und möglicherweise ungewollter Metaphysiker. Jungs Ermahnung im Sinne des gesunden Menschenverstandes „die unserem Geist auferlegten Grenzen" (Jung 1988d: 478) zu respektieren und nicht zu überschreiten, hat auch in unserer Zeit nichts von seiner Aktualität verloren. Mit seinem etwas saloppen Vergleich trifft Binder den Kern der Problematik jedoch recht gut:

> „Wegen der glückseligen Natur eines mystischen Erlebens zu behaupten, die Natur des Universums sei Glückseligkeit (Liebe, Einheit, Gott etc.) wäre genauso berechtigt wie zu behaupten, die Natur des Universums sei der Vollrausch." (Binder 2009: 84)

Zusätzlich zu den Bedürfnissen nach Geborgenheit und Erkenntnis befriedigt das Satori-Erlebnis auch das Bedürfnis nach Anerkennung, welches dermaßen tief in der Psyche verankert ist, dass man es zur „Grundausstattung der menschlichen Spezies" (Binder 2009: 262) zählen kann. Anerkennung wird uns immer dann gewährt, wenn wir den Anpassungsforderungen der Gesellschaft, die in Form von Idealbildern an uns herangetragen werden, entsprechen.

Die Konditionierung auf die jeweiligen Vorgaben erfolgt bereits in frühester Kindheit und wird durch die ständigen Idealbild-Botschaften unserer Kultur verstärkt. Der Mechanismus ist so einfach wie wirkungsvoll: die Erfüllung der Anpassungsforderungen wird belohnt durch Zuwendung, emotionale Wärme und Bedürfnisbefriedigungen unterschiedlichster Art. Der Belohnung entspricht also immer ein Lustgewinn. Gesellschaftlich nicht konformes Verhalten dagegen wird bestraft. Die Sanktionen erstrecken sich über ein breites Spektrum körperlicher und emotionaler Schmerzen. Da der Mensch – wie jedes andere fühlende Lebewesen – auf Lustgewinn und Schmerzvermeidung programmiert ist, strebt er nach gesellschaftlicher Anerkennung. Diese wird für jede Art von Normerfüllung gewährt, von der Übernahme der gewünschten Denk-, Fühl-, und Verhaltensweisen bis hin zur Leistung in sozial-ökonomischen Produktionsprozessen. Anerkennung ist die Voraussetzung der Ausbildung von Selbstvertrauen, einer individuellen Identität und eines positiven Selbstwertgefühls. In religiös legitimierten Klassengesellschaften sind Anerkennung und Identität an die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe gebunden. Nach der Ideologie meritokratischer Gesellschaften wird Anerkennung nach persönlicher Leistung zuerkannt. Mit der Anerkennungsgewährung sind Ansprüche auf Rangpositionen und damit auf Macht und materiellen Besitz verbunden. Da diese aber knappe Güter sind, müssen immer auch Anerkennungsbestrebungen von Individuen frustriert werden. Im Anerkennungskampf gibt es zwangsläufig Gewinner und Verlierer. In großen Gesellschaften mit stark ausgeprägten sozialökonomischen Unterschieden bedeutet das „für die übergroße Mehrzahl Herabsetzung, Demütigung und damit Anerkennungsversagen“ (Binder 2009: 232). In Verbindung mit Isolation und identitätszerstörender Kommunikation führt ein Mangel an Anerkennung über kurz oder lang zu schweren psychischen Erkrankungen. Selbst in humanen Gesellschaften, in denen ein hohes Maß an Gleichheit und Fürsorge gewährleistet ist, bleibt eine leidfreie Existenz eine nicht zu verwirklichende Utopie. Als soziales Wesen ist der Mensch für die Befriedigung seiner körperlichen und

psychischen Bedürfnisse immer auf andere Menschen angewiesen. Diese Abhängigkeit zieht zwei grundlegende Dilemmata nach sich, die prinzipiell nicht aufgelöst werden können. Im Zusammenhang mit der Individuation behandelt Jung das erste als Problem der doppelten Anpassung. Um Anerkennung zu erlangen, muss sich der Mensch den Forderungen der Gesellschaft anpassen. Zu diesem Zweck entwickelt die Psyche einen funktionalen Komplex, den Jung als „Persona" bezeichnet hat. Diese Unterpersönlichkeit, die nicht völlig unter der Kontrolle des Ich steht, hat die Aufgabe die alltägliche soziale Interaktion zu erleichtern, indem sie die gesellschaftlich inkompatiblen Gedanken und Gefühle verbirgt, die gewünschten Einstellungen vertritt und somit die Rollenerwartungen erfüllt. Die Persona ist so etwas wie eine psychische Haut zwischen dem Ich und der Welt, die bestimmte Aspekte der Persönlichkeit verschleiert und andere durchlässig macht. Sie schützt den Einzelnen vor Scham und bietet eine psychosoziale Identität, indem sie die Aufnahme von Beziehungen und die Übernahme von Aufgaben ermöglicht. Dies ist aber nur die eine Seite der psychischen Medaille. Um sich als Einzelwesen weiterzuentwickeln muss sich der Mensch auch an die Forderungen, die von den Tiefenschichten seiner Psyche an ihn gestellt werden, anpassen. Der funktionale Komplex, der dem Mann den Weg in die eigene Tiefe zeigt, wird von Jung als „Anima" bezeichnet. Sie tritt als Mittlerin zwischen dem Ich und dem Selbst auf. Die Anpassung an das Innere steht im Gegensatz zur Anpassung an gesellschaftliche Normen und Konventionen. Zum einen strebt die Person nach Abgrenzung, Selbständigkeit und Autonomie, zum anderen nach Zugehörigkeit, Aufnahme von Beziehungen und Anerkennung. Aus diesem prinzipiell nicht zu lösenden Konflikt entstehen die Grundängste des Ich. Wenn die erste der Vier Edlen Wahrheiten besagt, dass alles Leben Leiden sei, so ist damit nicht nur physisches Leiden, sondern auch gesellschaftlich verursachtes psychisches Leiden gemeint. Stephen Batchelor (2006: 15) geht sogar so weit, dass er das Sanskritwort *dukha* nicht wie allgemein üblich mit „Leiden", sondern mit «Angst» übersetzt. Der zweite nie vollständig lösbare Konflikt des Individuums, der in seiner Sozialnatur

begründet ist und zur existenziellen Grundangst beiträgt, ist der zwischen Gleichheit und Rangstreben. Um das Gefühl der Zugehörigkeit und die Wärme einer Gemeinschaft zu erfahren, ist es am besten, „wenn wir Gleicher unter Gleichen sind" (Binder 2009: 222). Um unser Bedürfnis nach Einzigartigkeit und gesellschaftlicher Anerkennung zu befriedigen, streben wir danach die soziale Stufenleiter hinaufzusteigen, um einen höheren Rang zu erreichen. Das Dilemma, „der Größte und Gleicher unter Gleichen sein zu wollen" (Binder 2009: 223) kann nicht zu hundert Prozent aufgelöst werden. Nach Binder dreht sich Zen „in seinem unbewussten Zentrum um das Anerkennungsproblem" (Binder 2009: 268) und stellt einen Versuch dar, „das Anerkennungs-Geborgenheits-Problem zu lösen" (Binder 2009: 231). Der Buddhismus löste das Leidensproblem durch die Überwindung des Begehrens und die Auflösung der Subjekthaftigkeit. Für das Problem des nie vollständig zu befriedigenden Anerkennungsbedürfnisses und dem daraus resultierenden psychischen Leiden „strebt Zen eine radikal andere Lösung an: *den vollkommenen Ausstieg aus dem Anerkennungskampf*" (Binder 2009: 233). Der Erleuchtete gehört durch die Besonderheit seines Erlebnisses zu den Auserwählten, die „vom unaufhörlichen Kampf mit uns und gegen die Anderen" (Binder 2009: 234) erlöst sind. Durch die Innen-Orientierung während der Sitz-Meditation *(Zazen)* wird der Übende mit den in seiner Psyche eingeschriebenen Denk-, Fühl-, und Verhaltensprogrammen ebenso konfrontiert wie mit den Kränkungen seines Anerkennungsbedürfnisses, welche als Komplexe aus dem Unbewussten ins Bewusstsein drängen. Eines der wichtigsten Programme, auf die wir als Mitglieder westlicher Leistungsgesellschaften von Kindesbeinen an konditioniert werden, lautet: „Alles, was du tust, könnte nicht nur, sondern sollte auf jeden Fall noch verbessert werden. Was immer du tust, es ist nie genug!" Anerkennung gibt es nur, wenn man den Optimierungszwang verinnerlicht und zum entscheidenden Programm der Selbststeuerung gemacht hat, das heißt, wenn man das Hamsterrad der Alltagsroutinen stetig beschleunigt, um mit den ständigen Veränderungen in Arbeitswelt und Gesellschaft Schritt zu halten. Therapeutisch betrachtet ist die

Meditation ein Versuch, die verinnerlichten Engramme umzuprogrammieren und sich dadurch aus den inneren Zwängen zu befreien. Eine komplette Löschung dieser Konditionierungen ist leider nicht möglich, aber eine gewisse Deaktivierung, so dass die unbewussten Zwänge ins Bewusstsein gehoben und durch das Erlernen und Einüben neuer Programme ersetzt werden können.

> „Bei den meisten Methoden der Loslösung besteht der erste Schritt in einer genauen Bewusstmachung des Leidens. Der nächste Schritt ist das Annehmen des Leidens. Annehmen heißt nichts weiter, als das Leiden nicht wegzuschieben, sondern es zu betrachten, bis es von selbst geht. Deshalb ist das Annehmen auch der letzte bewusste Schritt, der nächste, das Loslassen, geschieht absichtslos." (Binder 2009: 237)

Das Ziel der Befreiung von sozial-konditionierten Ängsten und Zwängen hat Zen mit der modernen Psychotherapie gemeinsam. Kellerer (vgl. Kellerer 1996: 31) weist darauf hin, dass es bis zur Entwicklung der Psychoanalyse im 20. Jhd. „keine dem Zen vergleichbare systematische psychische Befreiungsmethode" (Binder 2009: 224) gegeben habe. Kein Wunder also, dass der Begründer der Analytischen Psychologie im Jahre 1933 in einem Brief an D. T. Suzuki schreibt, dass Zen „eine wahre Goldgrube für die Bedürfnisse des westlichen «Psychologen»" (Jung 2012a: 169) sei. Indem er sich bei seinem Korrespondenzpartner für das Geschenk der *Essays in Zen Buddhism, Series II*, bedankt, fügt er hinzu, dass seine Bekanntschaft mit den klassischen Werken der östlichen Weisheit ihm bei seinen „psychologischen Bemühungen unendlich geholfen" (ebd.) habe. Nicht nur die Befreiung von krank machenden Konditionierungen hat Zen mit der westlichen Psychotherapie gemeinsam, sondern auch das Ziel der Ganzwerdung. Interessant ist Kellerers Behauptung, dass „die Psychoanalyse bis heute noch nicht die durchgreifende Wirkung des Zen erreicht habe" (Binder 2009: 224). Diese Erfolgseinschätzung teilt Binder jedoch nicht: „Wenn wir Zen daran messen, wie viele Übende die große Befreiung erreichen, dann gehört Zazen wohl zu den erfolglosesten Praktiken der Menschheitsgeschichte" (Binder 2009: 260). Zur Klarstellung ergänzt er:

„Erleuchtung ist keine Seltenheit, nur der sogenannte Große Durchbruch, wie ihn natürlich auch Buddha erfahren haben soll, gelingt nur wenigen“ (ebd.). Trotz der Hochschätzung des Zen als Fundgrube für die Psychoanalyse sowie „für das Verständnis des religiösen Wandlungsprozesses“ schlägt bei Jung auch hier seine kritische Grundhaltung durch. In einem Brief aus dem Jahre 1960 räumt er unumwunden ein, dass es „eine Menge Unsinn im Zen-Buddhismus“ (Jung 2012c: 350) gibt. Für besonders problematisch hält er die Nachahmung von Zen-Künsten durch westliche Menschen als Weg zur Erleuchtung, so wie es Herrigel in der Kunst des Bogenschießens getan hatte. Jungs Meinung nach ist „diese an sich unwesentliche Beschäftigung“ (Jung 2012c: 351) eine bedauerliche Verschwendung von Lebensenergie, „die mit dem inneren Leben des Menschen nichts zu tun hat!“ (ebd.). Insgesamt hält er die Anwendung von derlei Methoden für wenig zielführend da im Westen „die zum Zen nötigen, geistigen Vorbedingungen fehlen“ (Jung 1988k: 555). Zu ihnen gehört vor allem „das unbedingte Vertrauen in einen überlegenen Meister und dessen unverständliche Wege“ (ebd.). Da sich die Zen-Philosophie bei ihren Problemlösungen „auf dem Niveau unserer Scholastik“ (Jung 2012c: 181) bewegt, kommt ihm „der Zen als mittelalterlich vor und, jedenfalls für den westlichen Menschen, kaum wünschenswert“ (Jung 2012c: 323). Trotz dieser Vorbehalte, die Jung vor allem in seinen letzten Lebensjahren äußerte, zeugen die Worte in seiner Einleitung zu Suzukis Werk, von einem hohen Differenzierungsvermögen und Verantwortungsbewusstsein:

> „Ich möchte unter keinen Umständen dahin verstanden werden, daß ich mit dem Gesagten etwas empfehle oder anrate. Wenn man im Westen aber vom Zen zu sprechen anfängt, so halte ich es für meine Pflicht, dem Europäer auch zu zeigen, wo bei uns der Eingang liegt zu jener «längsten Straße», die zu Satori führt, und mit was für Schwierigkeiten dieser Pfad besät ist, den bei uns nur wenige Große beschritten haben – vielleicht als Feuerzeichen auf hohen Bergen, in dämmrige Zukunft hinausleuchtend. Es wäre ein unheilvoller Irrtum, anzunehmen, daß Satori oder Samâdhi irgendwo unterhalb jener Höhen anzutreffen wäre. Als Ganzheitserlebnis kann es nichts Billigeres und Geringeres sein als eben das Ganze.“ (Jung 1988k: 558)

5.2.2 Der tibetische Buddhismus

Archäologischen Ausgrabungen zufolge wurde das tibetische Hochplateau etwa um 2800 v. Chr. von nomadischen Hirtenvölkern besiedelt, die „einem Geister- und Dämonenglauben mit starken animistischen und schamanischen Elementen anhingen“ (Loseries 2016: 245). Dieser als Bön-Religion bekannt gewordene Volksglaube mit seinen archaischen Vorstellungen und Praktiken spiegelt sich bis heute wider in der bizarren Bilder- und Ritualwelt des tibetischen Buddhismus. Die früheste Bekanntschaft mit den Lehren des Buddha erfolgte wahrscheinlich zwischen dem 3. und 7. Jhd. n. Chr. durch Händler, die den Buddhismus „entlang der Seidenstraße über westliche und nördliche Grenzgebiete Tibets nach China gebracht“ (Loseries 2016: 247) haben. Die erste systematische Missionierungswelle fand unter den drei Dharma-Königen statt. Während der Regierungszeit von Songtsen Gampo (614–650 n. Chr.) wurde eine neue Schrift in Tibet eingeführt und die wichtigsten buddhistischen Werke wurden aus dem Sanskrit übersetzt. Die Ausbreitung des Buddhismus blieb jedoch im Wesentlichen auf das Umfeld des königlichen Hofes beschränkt. Unter Trisong Detsen (755–797), dem zweiten Dharma-König, wurden zunächst Gelehrte aus Indien nach Tibet geholt, die „die Sūtra-Tradition des indischen Mahāyāna-Buddhismus“ (Loseries 2016: 250) vertraten. Sie wurden mit dem Bau eines staatlichen Tempels beauftragt, in dem auch Tibeter eine Mönchsausbildung erhalten sollten. Da dieses Vorhaben jedoch auf den erbitterten Widerstand der ortsansässigen Götter und Dämonen stieß, die es durch Erdbeben zu verhindern suchten, ließ sich der König überzeugen Padmasambhava, den berühmtesten tantrischen Meister Nordindiens, um Hilfe zu bitten. Ihm gelang es mit seiner magischen Mantrakraft die lokalen Geister nicht nur zu besiegen, sondern sie „durch einen Bann zu hilfreichen Schützern des Buddhismus zu machen“ (ebd.). Nach zwölfjähriger Bautätigkeit konnte schließlich das Kloster Samye „im Jahre 755 (?) von Padmasambhava mit einem tantrischen Ritual eingeweiht werden“ (ebd.). Unter seiner Anleitung wurden zahlreiche tantrische Texte,

von denen viele als „Schatztexte“ versteckt wurden, ins Tibetische übersetzt. Laut Prophezeiung sollten diese dann zu einem späteren Zeitpunkt wieder aufgefunden und im Volk verbreitet werden. Padmasambhava, den die Tibeter als „zweiten Buddha“ verehren, wird das „Verdienst zugeschrieben, den tantrischen Buddhismus, der als „Diamantfahrzeug“ oder Vajrayāna bezeichnet wird, in Tibet unter der Patronanz des Königs Trisong Detsen eingeführt zu haben“ (Loseries 2016: 252). Padmasambhava soll trotz seiner Erfolge auf Druck der gegnerischen Bön-Anhänger, die damals noch sehr einflussreich waren, schließlich aus Tibet verschwunden sein. Gegen Ende der Regentschaft des zweiten Dharma-Königs fand auch die berühmte Debatte zwischen den Vertretern der indischen und chinesischen Variante des Buddhismus statt, die schließlich dazu führte, dass der indische Mahāyāna-Buddhismus zur Staatsreligion erklärt wurde.

Unter dem dritten Dharma-König Ralpachen (815–838), der selbst die Mönchsordination annahm, wurde das große Übersetzungswerk, das Trisong Detsen begonnen hatte, intensiviert und Sanskrit zur offiziellen religiösen Sprache ernannt. Er stattete die buddhistischen Mönche mit zahlreichen Privilegien aus, was vor allem am Königshof auf erbitterten Widerstand stieß, der dann schließlich zur Ermordung von Ralpachen führte. Sein älterer Bruder Langdarma (836–842), der zum Thronfolger wurde, versuchte die Privilegierung des buddhistischen Klerus wieder rückgängig zu machen. Mit seiner Ermordung durch einen Mönch endete die erste Verbreitungswelle des Buddhismus in Tibet. Zum Verständnis der von Jung kommentierten Texte ist es nicht notwendig, die weitere Entwicklung des tibetischen Buddhismus (vgl. Loseries 2016: 255-340) im Einzelnen nachzuzeichnen. Die Bedeutung dieser Schriften als einzigartige Zeugnisse des Weltkulturerbes, welche Jung mit seinem psychologischen Kommentar westlichen Lesern zugänglich zu machen versuchte, hat Loseries (2016: 243) folgendermaßen zusammengefasst:

„Dennoch finden wir einzig in Tibet eine buddhistische Tradition, in der alle Hauptwege der buddhistischen Geistesschulung wie Hīnayāna, Mahāyāna und Vajrayāna nicht nur textlich – mitunter auch in Sanskrit-Urfassungen – erhalten waren, sondern auch studiert, präzise kontempliert und letztendlich von einer großen Anzahl von Anhängern auch gemeistert und realisiert worden sind, so dass die essenziellen Übertragungslinien über die Guru-Schüler-Stammbäume bis zum heutigen Tag lebendig erhalten werden konnten. Diese spezielle Besonderheit der ungebrochenen Übertragungslinien sowie der unermessliche Schatz an buddhistischen Manuskripten in Sanskrit und Pāli als auch Kleinbronzen der Pāla-Epoche, konserviert in den Klöstern in Tibet selbst bis zum Exodus Mitte des 20. Jahrhunderts, spiegeln den eigentlichen Wert dieser einzigartigen Tradition als Weltkulturerbe der Weisheit wider."

5.2.2.1 Der Bardo-Thödröl

> „Wenn die hellen Strahlungen der fünf Weisheiten jetzt auf mich scheinen,
> Möge es dahin kommen, daß ich weder erschauernd noch erschreckt sie als von mir selber kommend erkenne,
> Wenn die Schemen der friedlichen und zornigen Formen mir hier dämmern,
> Möge es dazu kommen, daß ich die Gewißheit der Furchtlosigkeit erreiche und so den Bardo erkenne." (Evans-Wentz 1953: 218)

Zu den Padmasambhava und seiner tantrischen Gefährtin zugeschriebenen, versteckten Texten gehört auch der Bardo-Thödröl, der „im Westen auch unter dem Namen „Tibetisches Buch der Toten" bekannt geworden ist" (Loseries 2016: 292). Angeblich wurde der Text im 14. Jahrhundert von einem „Schatzheber" (ebd.), der als Inkarnation eines Schülers von Padmasambhava gilt, entdeckt. Der amerikanische Anthropologe Evans-Wentz (1878–1965), der die erste Übersetzung des Textes ins Englische herausgab, geht in seinem religionswissenschaftlichen Kommentar davon aus, dass es sich bei dem in ganz Tibet als Totenritual verbreiteten Dokument „nicht um eine direkte Übersetzung irgendeines unbekannten Sanskrit-Originals" (Evans-Wentz 1953: 78), sondern um eine tibetische Zusammenstellung handelt, an der mehrere Generationen mitwirkten und deren archaische Züge „den vorbuddhistischen und wenigstens teilweisen Bön-Ursprung" (ebd.) noch erkennen lassen. Die erste Ausgabe der englischen Übersetzung wurde 1927 von Evans-Wentz unter dem Titel „The Tibetan Book of the Dead" veröffentlicht. Die eigentliche Übersetzungsarbeit leistete Lama Kazi Dawa-Samdup, ein Tibeter, der in die Traditionen „der Großen Schule der Vervollkommnung des Guru Padma Sambhava" (Evans-Wentz 1953: 82) eingeweiht war. Er arbeitete so eng mit dem Herausgeber zusammen, dass er später von ihm sagte jener sei „sein lebendes englisches Wörterbuch" (Evans-Wentz 1953: 81) gewesen. Lama Kazi Dawa-Samdup war als Regierungsdolmetscher und als

Lektor des Tibetischen an der Universität Calcutta tätig, wo er 1919 ein Englisch-Tibetisches Wörterbuch herausgab. Im gleichen Jahr begann die Arbeit am Bardo-Thödröl (von Evans-Wentz als Bardo Thödol transkribiert), die etwa ein Jahr in Anspruch nehmen sollte. Der Herausgeber war sich im Klaren darüber, dass die Pionier-Übersetzung wohl später an einigen Stellen revidiert werden müsste. Die dichterische Prägnanz und die ausgeprägte Symbolik der tibetischen Texte stellten ganz besondere Herausforderungen dar:

> „Es war das Ziel sowohl des Übersetzers als des Herausgebers, sich so nah an den Sinn des Textes zu halten, als es die Struktur der idiomatischen Ausdrucksweise der englischen und tibetischen Sprache erlaubte. Zuweilen hat sich der Übersetzer von der genau wörtlichen Übersetzung freigemacht, indem er es vorzog, die wirkliche Bedeutung, die ein Lama aus gewissen mehr oder weniger technisch gewählten Wendungen herleiten würde, ins Englische zu übertragen." (Evans-Wentz 1953: 81)

Leider konnte der Übersetzer die endgültige Fassung vor der Herausgabe im Jahre 1927 nicht mehr korrekturlesen, da er schon im Jahre 1922 verstorben war. C. G. Jung schrieb 1935 ein Geleitwort zur deutschen Übersetzung, welche die tibetischen Fachausdrücke in der von Evans-Wentz herausgegebenen Version übernahm. Der Kommentator war sich der Tatsache bewusst, dass „die Übersetzung einer Übersetzung für den Philologen einen nur geringen Wert besitzt" (Evans-Wentz 1953: LV), gab jedoch zu bedenken, dass die Sicherheit des dem Herausgeber der englischen Fassung vorgelegenen tibetischen Textes ebenfalls nur schwer zu ermessen sei. Jung rechtfertigte sein Vorhaben damit, dass das Buch hauptsächlich „in die Hände gebildeter Laien kommen werde" (ebd.), so dass kleinere Übersetzungsfehler zu verschmerzen seien.

> „Philologische Bedenken wollen aber wenig bedeuten angesichts der gedanklichen Tiefe dieses Werkes, welches auch durch die doppelte Übersetzung in keinem wesentlichen Punkte Schaden gelitten hat. Und nur darauf kommt es bei dieser deutschen Ausgabe an, daß die hauptsächlichsten Ideen des Thödol dem Publikum vermittelt werden. Diese

> Aufgabe dürfte die getreue Verdeutschung der Übersetzerin erfüllen." (Evans-Wentz 1953: LV)

Die größte Bedeutung hat der Bardo Thödröl als heiliges Buch für die Mitglieder der „Kargyutpa Sekte" (Evans-Wentz 1953: 6), einer religiösen Gruppierung innerhalb des Nördlichen Buddhismus, zu der auch Lama Kazi Dawa-Samdup gehörte. Auch wenn andere Richtungen des Buddhismus nicht mit allen in diesem Werk zum Ausdruck gebrachten Auffassungen übereinstimmen mögen, so nimmt Evans-Wentz dennoch an, dass die wesentlichen Punkte „allen Schulen und Sekten des Buddhismus gemein sind" (Evans-Wentz 1953: 6). Der Herausgeber geht sogar davon aus, der Bardo-Thödröl enthalte „jene universale Wahrheit, in der alle Religionen und Sekten schließlich das innerste Wesen der Religion und die Allgültigkeit des Glaubens erkennen werden" (Evans-Wentz 1953: 2). Auch wenn er einräumt, dass nicht alle im Buch enthaltenen Ideen aus wissenschaftlicher Sicht betrachtet „in allen Einzelheiten genau richtig sind" (Evans-Wentz 1953: 81), so ist der Herausgeber dennoch überzeugt, dass es eine Philosophie vertritt, deren Subtilität auf der Höhe der platonischen Ideenlehre angesiedelt ist sowie eine Psychologie, welche der der westlichen Welt um einiges überlegen ist (vgl. ebd.). Dieser universalistische Standpunkt, den Evans-Wentz mit Jung teilte, wird von zeitgenössischen Wissenschaftlern nicht nur als „product of a romantic Orientalism" (Lopez, Donald S., Jr. 2000), sondern auch als kultureller Extraktivismus und damit als eine Erscheinungsform des Kolonialismus verurteilt. Jung ist sich dessen „gewiß, daß jeder der dieses Buch mit offenen Augen liest und es vorurteilslos auf sich wirken läßt, reichen Gewinn daraus ziehen wird" (Jung 1988e: 512). Zu diesen Lesern zählte jedenfalls der Begründer der Analytischen Psychologie, der das tibetische Werk seit seiner Erstherausgabe im Jahre 1927 gründlich studierte und ihm nicht nur „viele Anregungen und Kenntnisse, sondern auch sehr wesentliche Einsichten" (Jung 1988e: 513) verdankte. Jungs wissenschaftliches Interesse ist begründet in seiner Lehre vom Unbewussten im Allgemeinen und in seiner Archetypenlehre im Besonderen. Im Bardo Thödröl sieht er einen Beleg für seine

diesbezüglichen Thesen. Seinem tiefenpsychologischen Kommentar stellt er einen Überblick über den Text voran. Die in der Einleitung von L. Goepfert-March gegebene Definition des Begriffs „Bardo Thödol" als „«Befreiung durch Hören im Zwischenzustand» oder «vom Zwischenzustand» oder wörtlich «Zwischenzustand-Hör-Befreiung»" (Evans-Wentz 1953: XIX) wird von Jung als „Belehrung des eben Gestorbenen" (Jung 1988e: 512) umschrieben. In seinem an Ostern 1948 verfassten Vorwort erläutert der Herausgeber das Ziel des Buches dahingehend, dass es sich um eine Yoga-Methode handle, mit deren Hilfe die Befreiung aus dem Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt erlangt werden solle (vgl. Evans-Wentz 1953: XXV). Ähnlich wie das *Ägyptische Totenbuch* sollen die Texte den Verstorbenen „durch die Zeit der Bardo-Existenz – ein Zwischenzustand von symbolischen 49 Tagen" (Jung 1988e: 512) führen. Von Evans-Wentz wird die Zahlensymbolik ausführlich erläutert (Evans-Wentz 1953: 7-8). Die Zahl 49 ist das Quadrat der in vielen Kulturen als heilige Zahl geltenden 7. Aus der umfassenden Erläuterung sollen hier nur die Implikationen angeführt werden, die aus dem hinduistisch-buddhistischen Kulturkreis stammen. Nach dieser Tradition gibt es „sieben Welten oder sieben Grade von Māya innerhalb des Sangsāra, bestehend aus sieben Globen einer Planetenkette. Auf jedem Globus gibt es sieben Entwicklungskreise, die insgesamt die neun-und-vierzig (sieben mal sieben) Stationen aktiver Existenz ausmachen" (Evans-Wentz 1953: 7). Der Text des Bardo Thödröl ist in drei Teile gegliedert:

(1) Tschikhai Bardo: Schilderung der seelischen Ereignisse im Moment des Todes, „meistens ein Zustand völliger Bewußtlosigkeit, der gewöhnlich dreieinhalb Tage andauert" (Evans-Wentz 1953: 258).
(2) Tschönyid Bardo: Zustand, in dem man zu der Erkenntnis kommt, dass man tot ist. Das Leben geht aber wie in einem Traum weiter, der aus den eigenen karmischen Illusionen besteht. In den ersten sieben Tagen erscheinen die friedlichen Gottheiten und in den nächsten sieben Tagen die zornigen.

Sie konfrontieren den Verstorbenen mit seinen eigenen Impulsen und Neigungen (vgl. ebd.).

(3) Sidpa Bardo: „Einsetzen des Geburtstriebes und der pränatalen Ereignisse" (Jung 1988e: 512).

Die Bardo-Texte werden von einem Lama in der Nähe des Verstorbenen gelesen, so dass er sie hören kann. Der Zweck dieser Belehrungen besteht darin, „den Abgeschiedenen auf jeder Stufe der Verblendung und Verstrickung auf die jeweils vorhandene Erlösungsmöglichkeit aufmerksam zu machen und ihn über die Natur seiner Visionen aufzuklären" (Jung 1988e: 512). Es handelt sich dabei um eine Form von Seelsorge, die dem Verstorbenen dazu verhilft, entweder ins Nirvana einzugehen oder „aus der Bardo-Traumwelt hinüber in den Mutterschoß von Fleisch und Blut, um von da nochmals in den Wachzustand irdischer Erfahrung einzutreten" (Evans-Wentz 1953: IL). In etwa vergleichbare Bemühungen in den bestehenden religiösen Traditionen des Westens sieht Jung nur in der katholischen Kirche gegeben, „wo noch wesentliche Reste einer Fürsorge für die abgeschiedene Seele anzutreffen sind" (Jung 1988e: 524f.). Für den Psychotherapeuten ist das Buch auch deshalb so interessant, weil er sich mit dem Lama am Totenbett identifizieren kann. So wie der buddhistische Seelsorger „dem Toten in allererster Linie den Primat der Seele klarzumachen" (Jung 1988e: 515) versucht, so bemüht sich der Analytiker seinem unter einer Unzahl von bedrückenden Gegebenheiten leidenden Klienten zu vermitteln, dass „der Geber aller «Gegebenheiten» in uns selber wohnt" (ebd.). Hier sind schon die beiden Kernthemen erkennbar, an denen sich Jung in seiner Einleitung orientiert und die er auf seine unverwechselbare Art und Weise miteinander verwoben hat: zum einen der Vergleich zwischen dem westlichen und östlichen Denken und zum anderen die inneren Beziehungen zwischen Religion und Psychoanalyse.

Die dem Bardo Thödröl zugrunde liegenden Auffassungen lobt Jung als „menschlich begreifbare Philosophie" (Jung 1988e: 513), welche „die Quintessenz buddhistischer, psychologischer Kritik"

(ebd.) enthalte. Verglichen mit dem abendländischen Geist der Aufklärung sei diese von „unerhörter Überlegenheit" (ebd.). Jung erläutert diese Beurteilung mit einem Vergleich östlicher und westlicher Projektionstheorien. Seit Feuerbach interpretiert die westliche Religionskritik die Vorstellung von Gott oder Göttern als Projektion von ins Unendliche gesteigerten positiven menschlichen Eigenschaften. Dieser Vorgang wird als eine Art zwangsläufiger Mechanismus verstanden. „Notwendig setzt daher in der Religion der Mensch sein Wesen *außer sich*, sein Wesen als ein *anderes Wesen*" (Feuerbach 2016: 193). Erst in Gott kommt der Mensch vollständig zu sich selbst, daher ist ihm Gott ein Bedürfnis, weil ihm ohne ihn etwas Wesentliches fehlt. Gott ist dem Menschen unentbehrlich, „Gott *gehört* zu seinem *Wesen*" (Feuerbach 2016: 193). Allerdings ist sich der Mensch dieser Tatsache nicht bewusst. Feuerbach versteht seine Aufgabe als Philosoph darin, den Menschen über sein ureigenes Wesen aufzuklären und ihn dazu zu ermutigen, die Projektion wieder zurückzunehmen und die positiven Eigenschaften, die er in Gott hineinprojiziert hat, als sein eigenes unausgeschöpftes Potential zu erkennen und zu verwirklichen. Die Wahrheit der in einen metaphysischen Bereich projizierten Gottesvorstellungen verortet Feuerbach im Gattungswesen Mensch. Er kritisiert also das falsche Bewusstsein des Menschen von sich selbst:

> „Wo darum dem Menschen nicht die Gattung als Gattung Gegenstand ist, da wird ihm die Gattung als Gott Gegenstand. Den Mangel des Begriffs der Gattung ergänzt er durch den Begriff Gottes als des Wesens, welches frei ist von den Schranken und Mängeln, die das Individuum, und, nach seiner Meinung, weil er das Individuum mit der Gattung identifiziert, die Gattung selbst drücken." (Feuerbach 2016: 159f.)

Die einzig mögliche Schlussfolgerung, die der im Sinne Feuerbachs aufgeklärte Europäer daraus zieht, ist, dass Gott und mit ihm der ganze transzendente Bereich des Göttlichen nicht existieren. Diese Logik kritisiert Jung als banalisierende Simplifikation (vgl. Jung 1988e: 513). Er behauptet, dass die dem Bardo Thödröl zugrunde liegenden Denkvoraussetzungen sowohl denen des

aufgeklärten als auch des unaufgeklärten Europäers überlegen sind. Im tibetischen Buddhismus werden nämlich nicht nur die „zornigen", sondern auch die „friedlichen" Gottheiten, die dem Verstorbenen erscheinen, als „sangsarische Projektionen der menschlichen Seele" (Jung 1988e: 513) verstanden. Es handelt sich bei ihnen um karmische Illusionen, d. h. um solche „Illusionen, die auf den psychischen Resten (oder Verdiensten) der Vorleben beruhen" (Jung 1988e: 519). Im Unterschied zum Europäer ist der Tibeter in der Lage, „diese wegen Projektion als ungültig erklärten Götter doch zugleich als real zu setzen" (ebd.). Jung sieht in dem buddhistischen Realitätsverständnis sein eigenes bestätigt, welches besagt, dass wirklich ist was wirkt, und zwar unabhängig davon, ob diese Wirkung in der Psyche des Menschen oder im extramentalen Bereich verortet wird.

> „Der antinomische Charakter jeder metaphysischen Aussage ist die überall vorhandene stillschweigende Voraussetzung des *Bardo Thödol*, ebenso wie die Idee der qualitativen Verschiedenheit der Bewusstseinsstufen und der durch sie bedingten metaphysischen Realitäten. Ein großartiges Sowohl-Als-auch ist der Hintergrund dieses seltenen Buches. Vielleicht ist es dem westlichen Philosophen unsympathisch, denn der Westen liebt die Klarheit und Eindeutigkeit, deshalb hält es der eine mit der Position «Gott ist», und der andere ebenso inbrünstig mit der Negation «Gott ist nicht»." (Jung 1988e: 513)

Metaphysische Realitäten sind also Produkte des Bewusstseins und folglich gilt nach Jung: „Metaphysische Behauptungen sind aber Aussagen der Seele, und darum sind sie psychologisch" (Jung 1988e: 514). Am abendländischen Denken kritisiert er, dass es in zwei gegnerische Lager gespalten ist, die beide der Realität der Seele nicht gerecht werden. Die Materialisten ziehen aus der Erkenntnis der Projektion den Schluss, dass es sich bei metaphysischen Ideen lediglich um fiktionale Gegebenheiten handelt, denen keine Wirklichkeit zukommt. Die Idealisten dagegen sehen in der These, dass metaphysische Vorstellungen Produkte der Seele sind, eine „unzulässige Negation der metaphysischen «Wahrheit»" (Jung 1988e:

514). Ihnen erscheint die «Seele» als „etwas sehr Kleines, Minderwertiges, Persönliches, Subjektives“ (ebd.) und daher bevorzugen sie die Vokabel «Geist». Jung beklagt eine generelle Abwertung der Psyche im zeitgenössischen Bewusstsein, die sich im Sprachgebrauch dahingehend manifestiert hat, dass das Wort «psychologisch» in sehr vielen Verwendungen so klingt, „wie wenn man gesagt hätte «nur psychologisch»“ (ebd.). Wenn abendländische Philosophen dagegen vom «Geist» reden, geben sie sich gerne den Anschein, als ob damit „stets vom «allgemeinen», sogar – wenn irgend möglich – vom «absoluten» Geiste“ (ebd.) die Rede sei. Jung sieht in einem derartigen Gebaren eine lächerliche Anmaßung, die er „als Kompensation für die beklagenswerte Kleinheit der Seele“ (Jung 1988e: 514) analysiert. Gegen die widerstreitenden Ideologien des Zeitgeistes setzt Jung sein persönliches Bekenntnis zur Seele:

> „Die Seele ist es, die aus eingeborener göttlicher Schöpferkraft die metaphysische Aussage macht; sie «setzt» die Distinktionen der metaphysischen Wesenheiten. Sie ist nicht nur die Bedingung des metaphysisch Realen, sondern sie ist es selbst.“ (Jung 1988e: 514)

Jung sieht also die Realität des Metaphysischen in der Realität der Psyche begründet, und zwar dergestalt, dass sämtliche metaphysischen Vorstellungen den archetypischen Inhalten des Unbewussten entspringen. „Ob nun ein Etwas subjektiv oder objektiv «gegeben» ist, es *ist*“ (Jung 1988e: 526). Dies bedeutet im Hinblick auf die religiösen Ideen des Ostens genauso wie auf die des Westens folgendes:

> „Die Götter- und Geisterwelt ist «nichts als» das kollektive Unbewußte in mir. Um aber diesen Satz umzukehren, so daß er lautet: Das Unbewußte ist die Götter- und Geisterwelt außer mir, dazu bedarf es keiner intellektuellen Akrobatik, sondern eines ganzen menschlichen Lebens, vielleicht sogar vieler Leben von zunehmender Vollständigkeit. Ich sage absichtlich nicht «Vollkommenheit», denn «Vollkommene» machen ganz andere Entdeckungen.“ (Jung 1988e: 526f.)

Solche Aussagen ergeben allerdings nur dann einen Sinn, wenn die «Seele» mehr ist als die Summe der Gehirnfunktionen, wenn ihr

also auch nach der Zersetzung ihrer materiellen Basis noch eine irgendwie geartete Weiterexistenz zukommt. Der Psychoanalytiker ist sich jedoch im Klaren darüber, dass für die Hypothese der „Überzeitlichkeit der Seele" (Jung 1988e: 519), auf der die östliche Idee der Reinkarnation basiert, ein Beweis „aus erkenntnistheoretischen Gründen ebenso unmöglich ist wie ein Gottesbeweis" (ebd.). Seine These vom Primat des Psychischen sieht Jung auch im Totenbuch der Tibeter bestätigt, „denn selbst seine fünf Dhyani Buddhas sind seelische Gegebenheiten, und das eben soll der Tote erkennen, wenn es ihm nicht schon im Leben klar geworden ist, daß seine Seele und der Geber aller Gegebenheiten ein und dasselbe sind" (Jung 1988e: 526). Die östliche Hochschätzung der Seele als die „leuchtende Gottheit selbst" (Jung 1988e: 515) bietet Jung seinen westlichen Lesern gerne als Psychopharmakon an, und zwar als Gegenmittel gegen den im Abendland verbreiteten Minderwertigkeitskomplex in puncto Seele:

> „«Dein eigenes Bewußtsein», fährt der Text weiter, «leuchtend, leer und untrennbar von dem Großen Strahlungskörper, hat weder Geburt noch Tod und ist das Unveränderliche Licht – Buddha Amitābha.»" (Jung 1988e: 515)

Jung versteht die Rezitation der Texte des Bardo Thödröl durch einen Lama am Totenbett als eine Art Initiationsritual. So wie bei den antiken Mysterienkulten die Lebenden durch geheime rituelle Symbolhandlungen, „zu denen in der Regel ein figürlicher Tod gehörte" (Jung 1988e: 516), auf ein «Jenseits» vorbereitet wurden, so ist die Belehrung durch den buddhistischen Geistlichen „im Grunde nichts anderes als eine *Initiation des Toten* ins Bardoleben" (ebd.). In beiden Fällen soll eine Gesinnungsänderung und damit ein Übergang in einen «jenseitigen» Zustand vorbereitet werden. Der Psychoanalytiker übernimmt hier die Auffassung von Evans-Wentz, der in dem lamaistischen Ritual einen „Initiationsvorgang mit dem Zweck, die durch die Geburt verlorene Gottheit der Seele wiederherzustellen" (Jung 1988e: 516), sieht. Der einzige in der abendländischen Kultur noch vergleichbare Vorgang zu einer derartigen Initiation ist nach Jung die aus therapeutischen Gründen

vorgenommene Analyse des Unbewussten. Er sieht einen direkten Zusammenhang zwischen der Freud'schen Psychoanalyse, „welche sich hauptsächlich mit sexuellen Phantasien beschäftigt" (Jung 1988e: 517) und dem Sidpa Bardo, in dem die Seele des Verstorbenen von sexuellen Phantasien heimgesucht wird, so dass sie von kohabitierenden Paaren angezogen und schließlich in einem Uterus gefangen wird, um dann wieder in die Erdenwelt hineingeboren zu werden. Selbst zwischen der Freud'schen Idee des Ödipuskomplexes und den Lehren des tibetanischen Totenbuches zieht Jung eine Parallele:

> „Bestimmt das Karma den Toten zur Wiedergeburt als Mann, so wird er sich in seine Mutter in spe verlieben und den entsprechenden Vater eklig und hassenswert finden; umgekehrt wird die zukünftige Tochter den Vater in spe als höchst anziehend, die Mutter dagegen als widerwärtig empfinden." (Jung 1988e: 517)

In der Analyse Freuds sieht Jung den ersten europäischen Versuch „von der animalischen Triebsphäre aus" (Jung 1988e: 518) jenes Gebiet des Unbewussten zu erkunden, das der tantrische Buddhismus als Sidpa Bardo bezeichnet. Ein weiteres Vordringen in die Zustände des Tschönyid und Tschikhai Bardo ist nicht nur aufgrund der materialistischen Prämissen und der Metaphysikangst Freuds unmöglich gewesen, sondern weil es vom Sidpa Bardo aufgrund eines unwiderstehlichen Zuges in die animalische Triebsphäre kein Zurück mehr in die vorausgehenden Phasen gibt. Jung schließt daraus, dass ein Eindringen ins Unbewusste, das auf biologistischen Voraussetzungen beruht nicht über die Triebsphäre hinauskommt. Für ihn ist dies ein weiterer Grund, der eine Erklärung dafür liefert, dass Freud über eine negative und reduktionistische [„Es ist «nichts als …»" (ebd.)] Bewertung des Unbewussten nicht hinausgekommen ist. Diese Sichtweise lastet er seinem ehemaligen Mentor nicht als ein persönliches Defizit an, sondern er sieht seine Auffassung von der Seele als die typisch abendländische, „nur lauter, deutlicher, schonungs- und rücksichtsloser ausgedrückt, als es andere Leute gewagt hätten" (Jung 1988e: 518).

Jungs Auffassung von der Analogie zwischen dem in der Analyse stattfindenden Wandlungsprozess und den im tibetanischen Totenbuch geschilderten Vorgängen als einem umgekehrten Initiationsweg erlaubt auch ein psychologisches Verständnis des Tschönyid Bardo. In diesem Zustand der karmischen Illusionen durchlebt der Verstorbene Horrorvisionen von furchterregenden, monströsen Gottheiten, die ihm den Kopf abschneiden, das Herz herausreißen und seinen Körper in Stücke hacken. Er befindet sich quasi in einer Folterkammer, in der er von sadistischen Mächten unaufhörlich gequält wird. Bei dieser Tortur handelt es sich um eine „Desintegration der Ganzheit des Bardokörpers" (Jung 1988e: 522), der als eine Art feinstofflicher Leib konzipiert wird. Der Analytiker sieht in der psychischen Dissoziation, deren pathologisch destruktivste Form die Schizophrenie darstellt, ein Äquivalent dieser Zerstückelung. Nach Jungs Interpretation entspricht der Tschönyid-Zustand „dem einer absichtlich herbeigeführten Psychose" (Jung 1988e: 521). Die Ursache für diese Art von Erkrankung ist nach Jung eine unverhältnismäßige Absenkung des geistigen Niveaus, welche „einerseits die normale Hemmung, die vom Bewußtsein ausgeht, aufhebt und damit andererseits das ungehemmte Spiel der unbewußten Dominanten auslöst" (Jung 1988e: 522). In diesem Zusammenhang warnt der Psychotherapeut nochmals ausdrücklich vor den „Gefahren des Yoga" (Jung 1988e: 521). Besonders problematisch sei die Form des Kundalini-Yoga, da der „absichtlich erzeugte psychotische Zustand" (ebd.) bei belasteten Individuen zu einer echten Psychose führen könne.

> „Es handelt sich hier in der Tat um gefährliche Dinge, mit denen man nichts – in echt abendländischer Weise - «machen» sollte. Es ist ein Eingriff in das Schicksal, welcher ins Tiefste der menschlichen Existenz trifft und eine Quelle von Leiden eröffnen kann, von denen man sich in gesunden Sinnen nichts hätte träumen lassen." (Jung 1988e: 521f.)

In Analogie zur Psychose und den Versenkungszuständen des Yoga findet im Tschönyid Bardo eine gefährliche Auflösung der bewussten Ichhaftigkeit statt. Im Normalzustand verhindert eine

instinktive Angst das Abgleiten in derartige dissoziative Prozesse. Nach Jung hat Freud dieser Intuition in angemessener Weise Ausdruck verliehen, als er sagte, dass „das Ich «die alleinige Angststätte» sei" (Jung 1988e: 522). Hinter dieser latenten Angst des Ich vor der Selbstauflösung steht „der oft nur mühsam zurückgehaltene Anspruch der unbewußten Mächte, zur völligen Auswirkung zu kommen" (ebd.) und den Funken des Selbstbewusstseins, welcher das Ich ist, wieder zum Erlöschen zu bringen. Die Auseinandersetzung mit den energetischen Dominanten des Unbewussten ist jedoch ein unverzichtbarer Teil des Individuationsprozesses.

> „Keiner Selbstwerdung (Individuation) ist dieser gefährliche Durchgang erspart, denn zur Ganzheit gehört auch das Gefürchtete, die Unter- oder Überwelt der seelischen Dominanten, aus der sich das Ich einst mühsam und nur bis zu einem gewissen Grade zu einer mehr oder weniger illusionären Freiheit emanzipiert hat." (Jung 1988e: 522)

Das in diesem heroischen Befreiungskampf erschaffene Subjekt bedarf zu seiner Erfüllung und Vervollständigung des Objektes als Gegenstück, welches zunächst die äußere Wirklichkeit zu sein scheint. Der Held geht hinaus in die Welt, kämpft mit seinen Feinden, sucht und findet das kostbare Gut und kehrt schließlich wieder als Sieger nach Hause zurück. Alles Erstrebenswerte sowie alle Widrigkeiten werden in der extramentalen Wirklichkeit verortet. Der Psychoanalytiker weist darauf hin, dass das Erleben der Realität im Inneren und nicht in der äußeren Welt stattfindet, so wie es das tibetische Totenbuch für die Nachtodvorgänge postuliert. Trotz seiner selbstauferlegten metaphysischen Abstinenz lässt Jung die buddhistische Realitätsauffassung durchklingen:

> „Es gibt Leute, und es hat sie immer gegeben, welche die Einsicht nicht hindern können, daß Welt und Weiterleben von Gleichnisnatur sind und eigentlich etwas abbilden, was tief im Subjekt selber verborgen liegt, in der eigenen transsubjektiven Wirklichkeit." (Jung 1988e: 523)

Die im Vorgang der Psychoanalyse stattfindende Transformation ist „das natürliche Analogon der künstlich durchgeführten

religiösen Initiationen“ (Jung 1988e: 524). Im Verlauf einer Therapie erscheinen in Träumen und Phantasien natürliche Symbole, welche kompensatorisch zu einer einseitigen Bewusstseinshaltung wirken, so dass die Inhalte des Unbewussten integriert und eine auf Ganzheit ausgerichtete Entwicklung ermöglicht werden kann. In den Religionen werden die natürlichen Symbole allerdings durch traditionell festgelegte Bilder und Ideen ersetzt. Daher geht Jung davon aus, dass der europäische Leser die im Tschönyid Bardo erwähnten Gottheiten auch durch entsprechende christliche Symbole ersetzen kann. Die in den Religionen ebenso wie in der Psychotherapie auftauchenden Symbole entstammen nämlich dem kollektiven Unbewussten. Sie gehen zurück auf „dynamische (Trieb-)Komplexe, welche das seelische Leben in höchstem Maße determinieren“ (Jung 1988e: 520). Diese von Jung als Archetypen bezeichneten „Dominanten des Unbewußten“ (ebd.) sind so etwas wie „Organe der prärationalen Psyche“ (ebd.), die als formbildende Prinzipien „nach denen der Geist seine Inhalte ordnet“ (Jung 1988e: 519) vererbt werden. Im Sinne der Kant'schen Erkenntnistheorie versteht sie Jung als apriorische Kategorien, allerdings nicht als solche des Verstandes, sondern der Einbildungskraft. Eine Inkonsistenz von Jungs Archetypentheorie besteht darin, dass die Archetypen als solche rein formal und unanschaulich sind, alle Gebilde der Phantasie jedoch, welche aus ihnen hervorgehen „im weitesten Sinne stets anschaulich sind“ (ebd.). Dennoch „haben ihre Formen a priori den Charakter von *Bildern*, und zwar von *typischen* Bildern“ (ebd.). Der Widerspruch zwischen der postulierten Unanschaulichkeit und dem bildhaften Charakter gibt Anlass zur Kritik an Jungs Terminologie, die in diesem Punkt an Klarheit zu wünschen übriglässt. Möglicherweise will Jung auf den Unterschied zwischen konkreten und abstrakten Bildern hinaus, da das, was er als «Archetyp» bezeichnet, kognitiv betrachtet immer das Ergebnis eines Abstraktionsprozesses darstellt, in dem aus empirisch auffindbaren archetypischen Bildern gemeinsame, charakteristische Merkmale herausgefiltert werden.

> „Wahre Fundgruben von Archetypen sind die vergleichende Religions- und Mythenforschung und ebenso die Psychologie der

> Träume und der Psychosen. Der erstaunliche Parallelismus solcher Bilder und der durch sie ausgedrückten Ideen hat sogar häufig Anlaß zu den gewagtesten Wanderungshypothesen gegeben, wo es doch näher gelegen hätte, an eine bemerkenswerte Ähnlichkeit der menschlichen Seele zu allen Zeiten und an allen Orten zu denken. Tatsächlich werden archetypische Phantasieformen jederzeit und überall spontan reproduziert, ohne daß die geringste direkte Überlieferung auch nur denkbar wäre. Die ursprünglichen Strukturverhältnisse der Psyche sind eben von der gleichen überraschenden Uniformität wie diejenigen des sichtbaren Körpers." (Jung 1988e: 519f.)

Einen Beleg für die These von der Universalität der Archetypen sieht Jung in der im Bardo Thödröl vertretenen Auffassung, dass „die Toten nicht wissen, daß sie tot sind" (Jung 1988e: 520) und ihr Erdenleben einfach fortsetzen. Es ist ein nicht nur in der spiritistischen Literatur, sondern in allen Spukgeschichten auf der Welt verbreiteter Allgemeinplatz. Diese Vorstellung taucht immer auf, wenn jemand persönlich einen Spuk erlebt. Die dann erzählten Geschichten zeigen, dass „der Spuk auf der ganzen Erde gewisse gemeinsame Züge aufweist" (Jung 1988e: 520). Eine literarische Abhängigkeit zwischen Swedenborg, der das entsprechende Phänomen ebenfalls beschrieben hat, und dem Bardo Thödröl hält der Psychoanalytiker für ausgeschlossen. Er möchte sich auch nicht die spiritistische Erklärung zu eigen machen, sondern begnügt sich „mit der Hypothese einer allgemein vorhandenen, differenzierten und in dieser Form vererbten psychischen Struktur, welche alle Erlebnisse in bestimmter Richtung und Form determiniert – ja sogar erzwingt" (Jung 1988e: 520).

Der Verfasser betont am Ende seiner Überlegungen dass der Bardo Thödröl immer ein „geheimes Buch" (Jung 1988e: 527) war und es auch trotz aller wissenschaftlichen Analysen und Kommentare bleiben werde. Das zu einem adäquaten Verständnis seiner Inhalte erforderliche geistige Vermögen kann nur durch eine „besondere Lebensführung und -erfahrung" (ebd.) erworben werden. Jung hält es für eines jener «nutzlosen» Bücher, die für Menschen

bestimmt sind, „denen es zugestoßen ist, nicht mehr allzuviel vom Nutzen, vom Zweck und vom Sinn unserer derzeitigen «Kulturwelt» zu halten“ (Jung 1988e: 527).

5.2.2.2 Das tibetische Buch der großen Befreiung

> „It were better to live one single day in the development of a good life of meditation than to live a hundred years evilly and with an undisciplined mind.
> It were better to live one single day in the pursuit of understanding and meditation than to live a hundred years in ignorance and unrestraint." (Evans-Wentz 2000: 26)

Evans-Wentz brachte dem englischsprachigen Publikum seiner Zeit die Weisheit des tibetanischen Buddhismus in vier von ihm herausgegebenen Werken nahe: *The Tibetan Book of the Dead, Tibet's Great Yogī Milarepa, Tibetan Yoga and Secret Doctrines, The Tibetan Book of the Great Liberation*. Zum ersten und zum letzten Buch dieser Tetralogie verfasste C. G. Jung einen psychologischen Kommentar. Obwohl das vierte Werk schon 1935 vollständig übersetzt war, wurde es erst 1954 veröffentlicht. Jungs Geleitwort aus dem Jahre 1939 liegt vermutlich ein Manuskript des Herausgebers zugrunde. Genau genommen besteht *The Tibetan Book of the Great Liberation* aus drei verschiedenen tibetischen Büchern, denen umfangreiche Erläuterungen des Herausgebers zu den Kerninhalten vorangestellt wurden.

Das erste Buch ist eine Zusammenfassung der massiven Biographie des tibetischen Kulturheros Padmasambhava. Der Überlieferung nach handelt es sich um einen der Schatztexte, die der Guru seiner Gefährtin diktiert hatte, die dann irgendwo in Tibet versteckt und schließlich in der Mitte des 14. Jahrhunderts wiederentdeckt wurden. Moderne Forscher gehen davon aus, dass der Text jedoch nicht aus der Zeit Padmasambhavas (8. Jhd.) sondern aus der Zeit der Entdecker stammt, die entweder seine Autoren oder Kompilatoren waren. Die Zuschreibung der Autorenschaft zu dem berühmten indischen Yogi diente zweifelsohne der Erhöhung der Autorität der Schriften.

Das zweite Buch mit dem Titel *The Yoga of Knowing the Mind, the Seeing of Realitiy, Called Self-Liberation* ist ebenfalls einer der Schatztexte des Padmasambhava. Es handelt sich um eine Abhandlung, die die Methode der Verwirklichung der großen Befreiung des

Nirvāna durch die Erkenntnis des Einen Geistes erörtert und propagiert. Von dem im 14. Jahrhundert angeblich in einer Höhle gefundenen Text wurde in der Ausgabe von Evans-Wentz nur das zehnte von insgesamt 17 Kapiteln von zwei Mönchen ins Englische übersetzt.

Der Titel des dritten Buches lautet: *The Last Testamentary Teachings of the Guru Phadampa Sangay*. Es wurde von Lama Kazi Dawa-Samdup, dem Übersetzer des Bardo Thödröl, ins Englische übertragen. Das Werk stellt einen unabhängigen Kommentar zu den im zweiten Buch enthaltenen Lehren dar (vgl. Evans-Wentz 2000: 229). Was die Herangehensweise an die Inhalte der drei Bücher betrifft, so beschreibt Evans-Wentz diese als anthropologisch im strengen Wortsinn, und zwar als „the Knowing, or Knowledge, of Man" (Evans-Wentz 2000: 142). Die kritische Untersuchung aus der Sichtweise der Geschichte, Philosophie und Philologie überlässt der Herausgeber den zukünftigen Experten auf den jeweiligen Gebieten. Kritiker wie Donald S. Lopez, Jr. werfen dem Anthropologen vor, dass er die Texte durch die Brille der Theosophie, des Neo-Vedanta und des Neuplatonismus betrachtet, so dass der spezifisch literarische oder religiöse Kontext des tibetischen Buddhismus nicht genügend zur Geltung komme. Trotz der Anerkennung der Pionierarbeit des Herausgebers in einem bis dahin völlig neuen Forschungsfeld fällt das Urteil des Kommentators aus dem Jahre 2000 entsprechend negativ aus:

> „The combination of inappropriate translators and an editor prepared to make the text say what he wants it to say results in a translation that is, sadly, unreliable." (Evans-Wentz 2000: 21)

Jungs Kommentar besteht aus zwei Hauptteilen: im ersten analysiert er den Unterschied zwischen östlichem und westlichem Denken und im zweiten betrachtet er zentrale buddhistische Ideen durch die Brille der modernen westlichen Psychologie. Dabei ist er sich der Problematik bewusst, dass die wissenschaftliche Analyse eines heiligen Textes dessen „emotionale Werte möglicherweise in unverzeihlichem Ausmaß verletzt" (Jung 1988d: 495f.). Auf gar keinen

Fall möchte er „den Text durch plumpe Kritik zergliedern“ (Jung 1988d: 496) und profanisieren. Seine Beschäftigung mit den Inhalten der tibetischen Tradition gründet auf der Überzeugung, dass „dieser Stoff einen unschätzbaren religiösen und philosophischen Wert repräsentiert“ (ebd.), den der Psychoanalytiker dem westlichen Verständnis zugänglich machen möchte, indem er sich darum bemüht, „seine symbolische Sprache zu *amplifizieren*“ (ebd.) und durch das Aufzeigen von Parallelen „Ideen, die unserer Denkungsart fremd sind, in den Bereich der westlichen psychologischen Erfahrung zu bringen“ (ebd.). Für Jung ist demnach nicht nur die aus dem jeweiligen kulturell-religiösen Kontext hervorgehende Interpretation eines Textes die einzig «wahre». Die aus anderen geistigen Traditionen stammenden Zugangsweisen gelten ebenfalls als legitim und werden nicht als kulturelle Aneignung verurteilt. Allerdings räumt der Psychoanalytiker ein, dass nicht jeder Gebrauch von geistigen Inhalten jedem gleichermaßen von Nutzen ist. Die kulturelle Prägung eines Rezipienten ist in diesem Zusammenhang stets mitzuberücksichtigen. Von der abendländischen Kultur geprägte Menschen können mit östlichem Gedankengut nicht in der gleichen Weise umgehen wie diejenigen, die ihre psycho-soziale Prägung in den entsprechenden Kulturkreisen erhalten haben. Jung geht davon aus, dass es zwischen dem westlichen und östlichen Denken fundamentale Unterschiede gibt. Seine Annahme stützt sich nicht etwa auf soziologische Studien, sondern auf philosophische Texte, seine persönliche Erfahrung und die von ihm begründete Lehre von den psychologischen Typen (vgl. Jung 2000: 199-282). Er unterscheidet dabei grundsätzlich zwischen den «allgemeinen Einstellungstypen» und den spezielleren «Funktionstypen». In seinem Kommentar bezieht er sich lediglich auf die Einstellungstypen der Introversion und der Extraversion. Beide sind „temperamentmäßige oder sogar konstitutionelle Haltungen“ (Jung 1988d: 483), die sich durch ihre jeweilige Einstellung gegenüber den Objekten der Außenwelt unterscheiden. Der Introvertierte verhält sich abstrahierend zum Objekt; er ist darauf bedacht, „dem Objekt die Libido zu entziehen, wie wenn er einer Übermacht des Objektes vorzubeugen hätte“ (Jung 2000: 199).

Der Extravertierte dagegen wendet sich der Außenwelt zu und bejaht ihre „Bedeutung in dem Maße, daß er seine subjektive Einstellung beständig nach dem Objekt orientiert und darauf bezieht" (ebd.). Dem Osten schreibt der Psychoanalytiker die Introversion als „habituelle und kollektive Haltung" (Jung 1988d: 483) zu, dem Westen dagegen die Extraversion. Er belegt seine These mit der generellen Beobachtung, dass Introversion „im Westen als anomal, oder sonst als unzulässig empfunden" (ebd.) wird. Insbesondere bezieht er sich dabei auf Freud, der sie als Ausdruck einer krankhaften, „autoerotischen Geisteshaltung" (ebd.) einstufte ebenso wie auf die Weltanschauung der Nazis im damaligen Deutschland, „welche die Introversion als ein Vergehen gegen das Gemeinschaftsgefühl" ansah. Im Osten dagegen wird die extravertierte Haltung „als trügerische Begehrlichkeit gewertet, als Existenz im Sangsara, als innerstes Wesen der Nidana-Kette, die ihren Höhepunkt in der Summe des Leidens der Welt erreicht" (Jung 1988d: 483). Die jeweilige Orientierung spiegelt sich auch in den Religionen des Ostens und des Westens wider, da nach Jungs Überzeugung der religiöse Standpunkt „immer die wesentliche psychologische Einstellung und ihre spezifischen Vorurteile" (Jung 1988d: 483) darstelle. Interessanterweise gelte dies auch für die Menschen, „die ihre eigene Religion vergessen oder nie etwas von ihr gehört haben" (ebd.). Er geht sogar so weit, dass er „Tertullians «anima naturaliter christiana»" im Westen immer noch für gültig hält, jedoch nicht „in religiösem, sondern in psychologischem Sinne" (ebd.). Die extravertierte Grundeinstellung findet ihre Entsprechungen auch im Gottes- und Menschenbild des institutionell verfassten Christentums. Der Mensch ist „innerlich ganz klein, fast nichts" (Jung 1988d: 484) und immer im Fehler vor Gott, dessen große Macht er gnädig zu stimmen sucht „durch Furcht, Buße, Versprechen, Unterwerfung, Selbsterniedrigung, gute Taten und Lobpreisungen" (ebd.). Der Protestantismus wird dafür kritisiert, dass er „den Menschen als gänzlich abhängig von der Gnade Gottes" (ebd.) konzipiert und der Katholizismus dafür, dass er ihn „von der Kirche als ausschließlichem und von Gott sanktioniertem, irdischem Instrument der Erlösung" abhängig macht.

Beide Konfessionen betrachten ihn als das ohnmächtige Gegenüber einer absolut vollkommenen Macht, die als «totaliter aliter» außerhalb des Menschen das Ganzandere und das „ens realissimum" darstellt. Dieses Menschenbild sieht er auch im aufgeklärten Säkularismus perpetuiert, den er mit beißendem Spott überhäuft:

> „Wenn man die Formel etwas verschiebt und für Gott eine andere Größe, zum Beispiel die Welt oder das Geld, einsetzt, bekommt man das vollständige Bild eines westlichen Menschen – fleißig, furchtsam, fromm, sich selbst demütigend, unternehmend, gierig und leidenschaftlich im Erraffen von Gütern dieser Welt wie Besitztümer, Gesundheit, Wissen, technische Meisterschaft, öffentliche Macht, Eroberungen usw. Welches sind die großen populären Bewegungen unserer Zeit? Versuche, Geld oder Besitz von anderen an uns zu reißen und unseren eigenen Besitz zu bewahren. Der Geist wird hauptsächlich damit beschäftigt «-ismen» zu erfinden, um die wirklichen Motive zu verbergen oder mehr Beute zu erringen." (Jung 1988d: 484)

Dieses Zitat wurde in voller Länge übernommen, da es ein weiterer Beleg für die Art und Weise ist, wie bei Jung Religions-, Zivilisations- und Ideologiekritik miteinander verwoben sind. Es macht in überspitzter Weise die extravertierte Haltung des westlichen Menschen deutlich, die für Jung als Erklärung dafür angeführt wird, dass „die menschliche Seele an Minderwertigkeitsgefühlen leidet" (Jung 1988d: 484). Mit der introvertierten Einstellung des Ostens kann sich der Psychoanalytiker eher identifizieren, da dort die Psyche eine herausragende Bedeutung hat: „sie ist der alles-durchdringende Atem, das Buddha-Wesen; sie ist der Buddha-Geist, der Eine, der Dharma-Kaya" (Jung 1988d: 484). Sie ist der Ursprung allen Lebens, in den hinein sich alle verschiedenen Erscheinungsformen wieder auflösen. Die Hochschätzung der Seele findet ihren Ausdruck auch in den Erlösungslehren des Hinduismus und des Buddhismus: jeder Mensch ist für seine geistige Höherentwicklung selbst verantwortlich und kein externes göttliches Wesen, sondern nur er selbst kann sich erlösen. Dass Jungs Urteil dabei maßgeblich durch den Einfluss des reformierten Protestantismus geprägt ist,

zeigt folgendes Zitat: „Bei uns ist der Mensch unendlich klein, und die Gnade Gottes bedeutet alles; im Osten dagegen ist der Mensch Gott und erlöst sich selber“ (Jung 1988d: 481). Die extravertierte religiöse Haltung im Westen zeigt sich vor allem dort, wo „weltliche Güter als spezielle Belohnung für christliches Verhalten aufgefaßt“ (Jung 1988d: 490) werden.

Selbstverständlich möchte Jung damit nicht in Abrede stellen, dass es im Abendland auch introvertierte und im Morgenland extravertierte Individuen gibt. In seiner religiös-kulturellen Analyse geht es ihm allerdings um die jeweils vorherrschende Tendenz. Er ist sich auch der Tatsache bewusst, dass der Osten seit dem 16. Jahrhundert durch die Kolonialisierung weitgehend verwestlicht wurde, eine Tendenz, die durch die Globalisierung im 20. Jahrhundert noch einmal verstärkt worden ist (vgl. Jung 1988d: 489).

Aufgrund der in Ost und West jeweils vorherrschenden Einstellungen haben sich philosophische Schulen gebildet, die zwar oft die gleichen Begriffe, jedoch mit unterschiedlichen Bedeutungen, verwenden. Nach Jung hat sich nur im Westen eine erkenntniskritische Philosophie entwickelt, aus der schließlich die moderne Psychologie hervorgegangen sei (vgl. Jung 1988d: 477). Daher hat das Wort «Geist» völlig verschiedene Bedeutungen: Im Osten ist es ein metaphysischer Begriff, der als kosmisches Prinzip die Essenz des Seins bezeichnet. Im Westen hat es seit Beginn der Neuzeit diese Bedeutung verloren. Als «psychische Funktion» stellt es die Bedingung zur Erkenntnis der Welt als Vorstellung dar. Der Preis für diese Errungenschaft war eine neue Krankheit: der „Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion“ (Jung 1988d: 478). Die Vertreter des religiösen Glaubens weigerten sich „ihre vorkritische Weltanschauung aufzugeben“ (ebd.) und die Theologen zogen sich in das Ghetto ihrer Kinderwelt zurück. Jungs Kritik an den Gläubigen liegt ganz auf der Linie seines Mentors Sigmund Freud (vgl. oben S. 33f.). Gläubige sind bereit aus sentimentalen Gründen ein sacrificium intellectus zu bringen und halten an einem „primitiven geistigen Zustand“ (Jung 1988d: 479) fest. Ihr Gewinn besteht darin, dass sie kein

„Gefühlsopfer“ (ebd.) bringen müssen. Sie dürfen sich weiterhin „der Sicherheit und des Vertrauens in einer Welt erfreuen, in der mächtige, verantwortliche und gütige Eltern die Aufsicht führen“ (ebd.). Das Festhalten an einer traditionellen Glaubenshaltung ist für Jung ein Beleg dafür, wie schwer sich Menschen damit tun, „philosophische Kritik anzunehmen“ (Jung 1988d: 480) und sich mit einer Welt abzufinden, „die von Kräften regiert wird, denen der Mensch gleichgültig ist“ (ebd.). Sie werden – wie Freudianer des 20. Jahrhunderts nicht müde geworden sind zu behaupten – also nie wirklich ganz erwachsen. In der Übernahme von Freuds Weltbild durch Jung wird deutlich, wie schwer es ist, sich metaphysischer Urteile zu enthalten. Die Behauptung, dass die Kräfte, die die Welt regieren dem Menschen freundlich, gleichgültig oder feindlich gesonnen sind, ist in jedem Fall eine erkenntnistheoretische Grenzüberschreitung, denn man hat sie damit personifiziert.

In seiner Analyse geht Jung jedoch einen entscheidenden Schritt über Freud hinaus, indem er auch die andere Seite kritisch beleuchtet.

Die Philosophie der Aufklärung und der Wissenschaft wurde anti-metaphysisch und infolge eines fatalen Trugschlusses materialistisch. Ihre Vertreter hielten «Materie» für „eine berühr- und erkennbare Realität“ (Jung 1988d: 478), obwohl sie ein Abstraktum ist, ein „metaphysischer Begriff, hypostasiert von unkritischen Köpfen“ (ebd.). Der Begriff «Materie» ist in Wirklichkeit ein „Symbol für etwas Unbekanntes“ (ebd.), das mit ganz unterschiedlichen Wörtern bezeichnet werden kann. Jungs Analyse ist auch heute noch aktuell und liefert einen wertvollen Beitrag zur Überwindung eines weitgehend ungelösten Konflikts:

> „Der Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion ist in Wirklichkeit ein Mißverstehen von beiden. Der wissenschaftliche Materialismus hat nur eine neue Hypostase eingeführt, und das ist eine intellektuelle Sünde. Er hat dem höchsten Realitätsprinzip einen anderen Namen gegeben und hat angenommen, daß er dadurch etwas Neues erschaffen und etwas Altes zerstört habe. Ob man nun das Prinzip des Seins Gott,

> Materie, Energie oder sonstwie benennt, man hat damit nichts erschaffen; man hat nur ein Symbol gewechselt. Der Materialist ist ein Metaphysiker malgré lui." (Jung 1988d: 479)

Rein theoretisch macht es tatsächlich keinen Unterschied, wie man das ens realissimum bezeichnet. Im Hinblick auf die psychologischen Implikationen ist es allerdings nicht gleichgültig, welche Bezeichnung gewählt wird, da aufgrund der jeweiligen Konnotationen ein anderes emotionales Verhältnis des Menschen zu sich selbst, seinen Mitmenschen und der außermenschlichen Wirklichkeit impliziert ist. Im Unterschied zu bewusst ausgedachten, konventionellen Zeichen enthalten Symbole mehr als man auf den ersten Blick erkennen kann. Das Symbol und das in ihm Repräsentierte stehen in einem inneren Zusammenhang und sind nicht willkürlich voneinander zu trennen. Aufgrund ihrer Verbindung zum Unbewussten sprechen Symbole nicht nur unseren Intellekt an, sondern verweisen auf unsere Bezogenheit auf eine unsichtbare Wirklichkeit, die uns transzendiert. Symbole sind Verarbeitungsstätten der Komplexe, hinter denen sich die Archetypen verbergen. Sie sind Brennpunkte menschlicher Entwicklung, in denen sich sowohl unsere existenziellen Schwierigkeiten als auch unsere besonderen Lebensmöglichkeiten verdichten. Jede noch so abstrakte metaphysische Aussage basiert auf sprachlichen Zeichen, deren ursprüngliche Bildhaftigkeit und emotionale Energie aus dem Bereich des Unbewussten stammt. Auch der Intellekt ist kein absolutes Ding an sich, sondern „eine psychische Funktion und als solche abhängig von der Beschaffenheit der Psyche als eines Ganzen" (Jung 1988d: 480). Seine Relativität ist nicht nur sozio-kulturell bedingt, sondern auch subjektiv abhängig von den Prägungen der individuellen Psyche. Damit ist die Vernunft auch kein absolut zuverlässiges und unvoreingenommenes Instrument der Erkenntnis. Auch der Geltungsbereich der Logik ist beschränkt auf den Ausschnitt der Wirklichkeit, innerhalb deren Grenzen sie entwickelt wurde. Für die Aussagen der Philosophie gilt nach Jung:

> „Eine philosophische Feststellung ist das Produkt einer bestimmten Persönlichkeit, die zu einer bestimmten Zeit an

> einem bestimmten Orte lebt. Sie ist nicht das Resultat eines rein logischen und unpersönlichen Vorgangs. Soweit ist die Aussage hauptsächlich subjektiv. Ob sie objektive Gültigkeit hat oder nicht, hängt davon ab, ob viele oder wenige Menschen in derselben Art denken." (Jung 1988d: 480)

Objektivität wird also hier verstanden als intersubjektive Plausibilität. Erkenntnistheoretisch bleibt Jung allerdings nicht bei einem reinen Subjektivismus stehen, obwohl er den Beitrag des Subjekts sowohl hinsichtlich der eingeschränkten Möglichkeiten der Wahrnehmungsorgane als auch bezüglich der Verarbeitungsleistung des sensorischen Inputs durch das Gehirn respektive die Psyche in Rechnung stellt (vgl. Jung 1988d: 487). Die Wirklichkeit der Psyche weist über einen „persönlichen Subjektivismus" (Jung 1988d: 488) hinaus, da ihre tiefsten Strukturen in einem übersubjektiven Bereich verwurzelt sind, den Jung als das «kollektive Unbewusste» bezeichnet.

> „Der subjektive Faktor wird schließlich vollendet durch die ewigen Formen der psychischen Tätigkeit. Jeder, der sich auf den subjektiven Faktor verläßt, stützt sich daher auf die Wirklichkeit der psychischen Voraussetzungen. So kann man kaum sagen, er irre sich." (Jung 1988d: 488)

Offensichtlich hegt er die Hoffnung, dass die im kollektiven Unbewussten als formgebende Determinanten fungierenden Archetypen in einem strukturellen Zusammenhang zur außerpsychischen Wirklichkeit stehen. Diese Hypothese lässt sich allerdings nicht mehr beweisen, da man sich dazu nicht nur der apriorischen Bedingungen der Erkenntnis entledigen, sondern auch noch einen Standpunkt außerhalb der Psyche einnehmen müsste. Jung deutet allerdings an, dass man in einem mühsamen „Prozeß von Verifikation, Analyse und Vergleichung" (Jung 1988d: 488) den Faktor der persönlichen Subjektivität reduzieren und mit Hilfe entsprechender wissenschaftlicher Methoden die Strukturen der extramentalen Wirklichkeit teilweise eruieren kann. Die entscheidende Voraussetzung für diese Hypothese ist eine partielle Isomorphie der

überpersönlichen Verarbeitungs- und Denkstrukturen mit den Strukturen der außerpsychischen Realität.

Was sich für Jung als Quintessenz aus seinen erkenntnistheoretischen Reflexionen ergibt, ist die unbezweifelbare Schlussfolgerung, dass die Welt so wie sie sich uns als Ergebnis unserer Erfahrung präsentiert, eine psychische Wirklichkeit ist: „jeder Gedanke, jedes Gefühl und jede Wahrnehmung besteht aus psychischen Bildern, und die Welt selbst existiert nur insofern, als wir fähig sind, ein Bild von ihr zu produzieren" (Jung 1988d: 480f.). Obwohl «psychische Wirklichkeit» die „einzige Kategorie des Seins" (Jung 1988d: 482) ist, „von der wir unmittelbare Kenntnis haben" und die damit als einzige „unmittelbar nachweisbar" (ebd.) ist, wird sie im allgemeinen Bewusstsein westlicher Intellektueller ebenso wie «Psyche» oder «Geist» als etwas eher Dubioses, Fiktives oder nicht so ganz Wirkliches betrachtet.

> „Die große Mehrzahl betrachtet die Seele als ein Resultat von biochemischen Prozessen in den Hirnzellen. Einige mutmaßen, daß die Psyche die Funktion der kortikalen Zellen verursache. Einige identifizieren «Leben» mit Psyche. Aber nur eine unbedeutende Minderheit betrachtet das psychische Phänomen als eine Kategorie des Seins an und für sich und zieht die notwendigen Schlüsse. Es ist in der Tat ein Widerspruch, daß *die* Kategorie des Seins, die unerläßliche Bedingung alles Seins, nämlich die Psyche, als nur halb wirklich behandelt wird." (Jung 1988d: 482)

Als Erklärung für dieses kulturelle Phänomen bietet sich nach Jung die im Westen vorherrschende extravertierte Haltung an, die zu einem Wahrheitsverständnis führt, das nur als wirklich gelten lässt, was von außen kommt. Das Credo der westlichen Extraversion lautet: „nihil sit in intellectu quod non antea fuerit in sensu" (Jung 1988d: 494). Aus diesem Standpunkt resultiert ein Vorurteil nach dem alles, was aus dem Inneren kommt, als minderwertig oder als „nicht ganz richtig angesehen wird" (Jung 1988d: 491).

> „Wir im Westen glauben, daß eine Wahrheit nur überzeugend ist, wenn sie durch äußere Tatsachen verifiziert werden kann.

> Wir glauben an genaueste Beobachtung und Erforschung der Natur; unsere Wahrheit muß mit dem Verhalten der äußeren Welt übereinstimmen, sonst ist sie «nur subjektiv».“ (Jung 1988d: 488)

Wer im Westen als wissenschaftlich denkender Mensch ernst genommen werden möchte, muss sich vor metaphysischen Ideen und philosophischer Spekulation hüten. Als Kompensation für den Verlust der inneren Welt haben wir einen unüberbietbaren „Enthusiasmus für *Tatsachen* entwickelt“ (Jung 1988d: 481). Nicht nur in der Medizin, sondern vor allem auch in der Psychologie lautet das Zauberwort «Evidenzbasierung». Es werden Berge von Tatsachen gesammelt, die von einem Einzelnen nicht mehr überblickt werden können. Jung stellt die Frage, ob sich aus dieser rein zufällig generierten Anhäufung, „einst ein bedeutungsvolles Ganzes bilden werde“ (ebd.). Ob die KI tatsächlich die Antwort weiß, wird sich wohl erst in Zukunft herausstellen.

Die im Bewusstsein vorherrschende, einseitige Einstellung generiert im Unbewussten eine Gegenreaktion, die Jung unter Bezugnahme auf Heraklit als Enantiodromie bezeichnet. Dabei spielen sich Prozesse ab, deren Ziel es ist, „kraft ihres Symbolismus die Mängel und Verworrenheiten der bewußten Einstellung“ (Jung 1988d: 490) zu kompensieren. Aufgrund seiner therapeutischen Tätigkeit gelangte der Psychiater zu der Erkenntnis, dass es auch in der westlichen Psyche ein intuitives Wissen um derartige Vorgänge gibt, das sich in einer Ahnung äußert, nach der im Leben eines Menschen eine unbekannte Macht „mitwirken muß, wenn alles gut gehen soll“ (Jung 1988d: 493). Zum Bewusstsein dringt dieser Faktor meistens durch allerhand Fehlleistungen in alltäglichen Verrichtungen, welche sogar „die Ursache von ernstlichen Unannehmlichkeiten oder möglicherweise einem fatalen Unfall sein“ (Jung 1988d: 493) können. Früher schrieben die Menschen derartige Vorkommnisse der Ungunst der Götter zu, heute nennt man sie Neurosen. Die Gründe für die Verweigerung der Kooperation des Unbewussten werden dann „im Vitaminmangel, in endokrinen oder sexuellen Störungen oder in Überarbeitung“ (ebd.75) gesucht. Nach Jung handelt es sich

jedoch in tiefster Analyse um einen Konflikt zwischen dem Unbewussten und dem Bewusstsein, der die Psyche zur Aktivität anregen soll, so dass eine für beide Parteien befriedigende Lösung gefunden werden kann (vgl. Jung 1988d: 491). Dabei ist die Produktion von unbewussten Kompensationen ein „*spontaner* Prozess" (ebd.), auf dessen Induzierung beim Patienten der Therapeut mit geeigneten Methoden hinwirken soll, um durch eine Integration von unbewusstem Material in das Bewusstsein eine Einstellungsänderung zu bewirken. Den Prozess als Ganzes bezeichnet Jung mit dem Begriff „transzendente Funktion" (vgl. Jung 1967b: 75-104). Das Adjektiv «transzendent» wurde gewählt, weil diese Funktion „den Übergang von einer seelischen Verfassung in eine andere durch wechselseitige Konfrontation von Gegensätzen ermöglicht" (Jung 1988d: 491). Die «transzendente Funktion» ermöglicht uns einen „Zugang zum «Einen Geiste» (One Mind)" (Jung 1988d: 493) und lässt uns auch verstehen „warum der Osten an die Möglichkeit der Selbstbefreiung glaubt" (ebd.). Die Erkenntnis von den selbstheilenden Kräften der Seele wurde im Westen erst durch die „Analytische oder Komplexe Psychologie" (Jung 1988d: 490) (wieder)entdeckt, da die institutionalisierten Formen des Christentums ebenfalls so stark extravertiert sind, dass ihre offiziellen Dogmen dem Menschen keine Seele zutrauen können, „die irgendetwas enthält, das nicht von außen durch menschliche Lehren oder göttliche Gnade in sie hineingebracht wurde" (Jung 1988d: 490). Nach Jung ist es berechtigt von «Selbstbefreiung» zu sprechen, wenn grundlegende Konflikte durch die Transformation der Psyche gelöst werden. Dem westlichen Leser gibt der Psychotherapeut jedoch zu verstehen, dass die zu diesem Zweck notwendigen Kompensationen aus dem Unbewussten nicht willentlich hervorgerufen werden können. Im therapeutischen Prozess können aber Bedingungen geschaffen werden, die das Eintreten dieser Kompensationen begünstigen. Seiner Meinung nach ist die Analytische Psychologie mit dieser Erkenntnis gegenüber der östlichen Philosophie im Vorteil, da die dortigen religiösen Autoritäten „auf diesen höchst wichtigen Faktor fast nicht zu achten" (Jung 1988d: 493) scheinen. Bedeutender ist für Jung jedoch der enge

„Parallelismus zwischen den Entdeckungen der östlichen und der westlichen Psychologie" (Jung 1988d: 509). Aus diesem Grund sieht er in den Weisheitslehren des Ostens eine Bestätigung seiner Auffassungen vom Unbewussten:

> „Weil das Unbewußte die geistige Matrix ist, haftet ihm die Qualität des Schöpferischen an, es ist der Geburtsort von Gedankenformen, so wie unser Text es vom universalen Geist annimmt. Da wir dem Unbewußten keine bestimmte Form zuschreiben können, scheint die östliche Behauptung, daß der Allgeist ohne Form, *arupaloka*, und doch der Entstehungsort aller Formen sei, psychologisch gerechtfertigt. Da die Formen des Unbewußten zu keiner bestimmten Zeit gehören, also anscheinend ewig sind, geben sie ein eigenartiges Gefühl von Zeitlosigkeit, wenn sie realisiert werden." (Jung 1988d: 492)

Einen weiteren Beleg für diese Auffassungen sieht Jung in der sogenannten «Traumzeit» der australischen Ureinwohner, die in ihren Träumen und Visionen eine Zeitlosigkeit erleben, in der auch ihre Vorfahren zuhause sind. Das Unbewusste ist der „bilderschaffende Geist" (Jung 1988d: 491) und die „Matrix all jener Grundformen" (ebd.), die in Träumen, Phantasien, Psychosen und mythologischen Motiven zum Ausdruck kommen. Es erklärt die strukturelle Identität der Inhalte sowie ihre Ubiquität „sogar dort, wo Migration als Übertragung sehr unwahrscheinlich ist" (ebd.). Belege für seine Hypothese findet Jung auch im tibetischen Buch der großen Befreiung, wo sie allerdings nicht in wissenschaftlicher, sondern in religiöser Sprache formuliert sind. Als Beispiel dafür, wie sehr die Idee vom Allgeist der Theorie des Unbewussten entspricht, führt der Analytiker folgenden Satz an: „Daher ist die Tri-Kaya der allerleuchtete Geist selber" (Jung 1988d: 496). In psychologische Sprache übersetzt würde er lauten: „das Unbewußte ist die Wurzel aller Erfahrung von Einheit *(dharma-kaya)*, es ist die Matrix aller archetypischen oder strukturellen Formen *(sambhoga-kaya)* und die «conditio sine qua non» der Welt der Erscheinungen *(nirmana-kaya)*" (Jung 1988d: 496f.). Jung gibt jedoch zu bedenken, dass „der östliche Ausdruck für «mind» eher mit unserem «Unbewußten» zu tun hat, während unser Ausdruck «Geist» mehr oder weniger identisch ist mit

Bewußtheit“ (Jung 1988d: 486). Bewusstheit ist aber nach westlichem Verständnis „undenkbar ohne ein Ich“ (ebd.), da dieser Begriff immer die „Bezogenheit von Inhalten auf ein Ich“ (ebd.) impliziert.

> „Wenn kein Ich existiert, ist niemand da, dem etwas bewußt werden kann. Das Ich ist daher unentbehrlich für den Bewußtwerdungsprozess.“ (Jung 1988d: 486)

Nach östlicher Philosophie ist ein Ich-loses Bewusstsein nicht nur vorstellbar, sondern als höherer Bewusstseinszustand *(samadhi)* sogar das Ziel, das mit Hilfe von unterschiedlichsten Yoga-Übungen erreicht werden soll. Das Spektrum ihrer Wirkungen reicht von der Beherrschung unkontrollierter affektiver Impulse bis hin zur praktischen Auflösung des Ich (vgl. Jung 1988d: 487). Jung hält die „Existenz von geistigen Zuständen, die über das Bewußtsein hinausgehen“ (Jung 1988d: 486) nicht für unmöglich. Auch die Kontrolle unbewusst ablaufender Prozesse, wie z. B. des Herzschlags, durch erfahrene Yogis in Trancezuständen hält er durchaus für möglich. Er räumt jedoch ein, je weiter man über das Bewusstsein hinausgeht, umso tiefer gelangt man in den Bereich des Unbewussten. *Samadhi* als die absolute Ich-Befreiung ist also nur unter einer Bedingung möglich: „man muß identisch werden mit dem Unbewußten“ (Jung 1988d: 494). Unser Ich-Bewusstsein gilt im Osten als inferiorer „Zustand von *avidya* (Unwissenheit)“ (Jung 1988d: 487) während unsere Vorstellung vom «kollektiven Unbewussten» das europäische Äquivalent dessen darstellt, was in östlicher Terminologie als *buddhi* bezeichnet wird, d. h. als erleuchteter Geist. Im Westen dagegen wird das Unbewusste entweder weitgehend geleugnet oder als Inbegriff von Instinkten, vergessenen Inhalten bzw. verdrängten Erfahrungen verstanden (vgl. Jung 1988d: 486). So gesehen ist es nur konsequent, wenn *samadhi* aus westlicher Sicht betrachtet „nichts als ein bedeutungsloser Traumzustand“ (Jung 1988d: 494) ist. Das westliche Denken hat als Gegenstück zum östlichen Ideal die Objektivität als höchstes Ziel der Wissenschaftlichkeit hervorgebracht, mit seiner „maschinenmäßigen Ausrichtung auf ein Ziel, eine Idee oder Sache, selbst auf die Gefahr hin, daß jede Spur von innerem Leben verlorengeht“ (Jung 1988d: 494). Die Gesellschaft wurde nach dem

Vorbild einer Fabrik konzipiert, in welcher der Mensch auf Produktivität und Funktionalität reduziert wird, so dass er sich immer weiter von seinem innersten Wesen entfremdet hat. „Der Eine Geist, Einheit, Unbestimmtheit und Ewigkeit blieben dem Einen Gott vorbehalten" (Jung 1988d: 494) bzw. seinen Surrogaten: der Materie im 19. und 20. Jahrhundert sowie der KI in heutiger Zeit. Trotz aller Bekenntnisse zu Rationalismus und Wissenschaftlichkeit bricht sich die Irrationalität des verdrängten Unbewussten gerade in modernen Gesellschaften immer wieder durch neue Formen von Angst, Aberglaube und Massenpsychosen Bahn:

> „Auf einem primitiven Niveau fürchteten sich die Menschen vor Zauberern, auf dem modernen Niveau beobachten wir ängstlich die Mikroben. Dort glaubt jedermann an Geister, hier glaubt jeder an Vitamine. Früher waren die Menschen vom Teufel besessen, heute sind sie es nicht weniger von Ideen usw." (Jung 1988d: 488)

Als Verhängnis der westlichen Welt betrachtet Jung die modernen Ideologien, die dem entsprechen, was zu früheren Zeiten als der Antichrist bezeichnet wurde. Jung beklagt, dass die meisten Menschen des 20. Jahrhunderts diesen psychischen Epidemien aufgrund ihrer extravertierten Haltung kaum einen nennenswerten Widerstand zu leisten in der Lage sind.

Als Fazit resümiert Jung, dass sowohl im Orient als auch im Okzident jeweils extreme Haltungen vorherrschen: der Westen unterschätzt „die Welt des Einen Geistes" (Jung 1988d: 495), der Osten „die Welt der Bewußtheit" (ebd.). Jedes der Extreme stellt nur eine Hälfte der Fülle der Lebensmöglichkeiten dar. Interessanterweise haben beide Teile der Welt ähnliche Formen einseitiger Lebensweisen hervorgebracht, die „dem Mönch oder dem Wissenschaftler ungestörte Konzentration auf ein Ziel" (Jung 1988d: 495) garantieren. Jung sieht in den jeweiligen Extremen nichts Krankhaftes, sondern eine Kulturleistung, durch die sich der menschliche Geist im Laufe seiner Entwicklung ausdifferenzieren konnte. Der Psychoanalytiker hält es jedoch für notwendig beide Seiten zu verstehen:

> „Die extravertierte Tendenz des Westens und die introvertierte Tendenz des Ostens haben einen wichtigen gemeinsamen Zweck; beide machen verzweifelte Anstrengungen, die bloße Naturhaftigkeit des Lebens zu besiegen. Es ist die Behauptung des Geistes über die Materie, das «opus contra naturam», ein Symptom der Jugendlichkeit des Menschen, der sich immer noch daran ergötzt, die mächtigste von der Natur je erfundene Waffe, den bewußten Geist, zu gebrauchen." (Jung 1988d: 495)

Nach der Analyse der beiden Denkungsarten stellt sich für den westlichen Menschen die alles entscheidende Frage, ob oder inwiefern er vom Osten lernen kann. Jung spricht sich mit Vehemenz gegen die Möglichkeit eines Imitationslernens aus, wie es später im Zuge der esoterischen Bewegung in Form der sogenannten «Patchwork-Religiosität» in Erscheinung treten sollte.

> „Man kann Feuer und Wasser nicht mischen. Die östliche Haltung verdummt den westlichen Menschen und vice versa. Man kann nicht ein guter Christ sein und sich selbst erlösen, auch kann man nicht ein Buddha sein und Gott verehren. Es ist viel besser den Konflikt anzunehmen; denn wenn es überhaupt eine Lösung gibt, dann nur eine irrationale." (Jung 1988d: 485)

Mutet die Aufforderung zur Annahme des Konfliktes und die Andeutung einer irrationalen Lösung nicht ein wenig an wie die Quadratur des Kreises?

Jung befürchtet, dass der westliche Mensch aufgrund seiner extravertierten Haltung sich die spirituellen Techniken des Ostens mechanisch, d. h. von außen her, anzueignen versucht. Durch Ausdauer, Zielstrebigkeit und minutiöse Nachahmung von Übungen – also durch Verhaltensweisen, die „unserer westlichen Erwerbstüchtigkeit" (Jung 1988d: 485) entsprechen – können auch wir durchaus positive Effekte erzielen. Unbewusst verstärken wir damit aber wieder die Einstellung, dass „alles Gute draußen" (ebd.) ist, von wo es geholt und „in unsere unfruchtbaren Seelen gepumpt werden muß" (ebd.). Der Psychoanalytiker betont, dass wir nur dann etwas von

der Weisheit des Ostens gelernt haben, wenn uns bewusst geworden ist, dass die Befreiung, die wir suchen weder von außen herkommt noch bewusst bewerkstelligt werden kann, sondern schon immer in unserem Innersten am Werk ist. Eine Zen-Geschichte erläutert diese Einsicht folgendermaßen:

> „Daiju besuchte den Meister Baso in China.
> Baso fragte: «Was suchst du?»
> «Erleuchtung», erwiderte Daiju.
> «Du hast deine eigene Schatzkammer. Warum suchst du außerhalb?», fragte Baso.
> Daiju erkundigte sich: «Wo ist meine Schatzkammer?»
> Baso antwortete: «Das, was du fragst, ist deine Schatzkammer.»
> Daiju war erleuchtet! Danach empfahl er stets seinen Freunden: «Öffnet eure eigene Schatzkammer und benützt diese Schätze!»“ (Guggemos 2006)

In der Sprache der Analytischen Psychologie bedeutet dies, dass wir uns nach innen ausrichten und unserem Unbewussten zuwenden müssen, um dort den «Heiligen Gral» zu suchen. Wenn wir stattdessen in den exotischen Gefilden des Fernen Ostens umherschweifen, haben wir paradoxerweise die Chance, die uns die östliche Weisheit bietet, vertan. Nach Jung sind allerdings die instinktive Furcht vor dem Unbewussten und der Widerstand gegen die Auseinandersetzung mit den Kräften, die uns dort erwarten, so stark, dass wir lieber auf dem sicheren Terrain der Rationalität verharren und gerade das bezweifeln, was im Osten keiner Beweisführung bedarf, „nämlich die Kraft der introvertierten Mentalität zur Selbstbefreiung“ (Jung 1988d: 486).

5.3 Das chinesische Geistesleben

„Kein Glück so groß
Wie: sorglos bleiben;
Kein Reichtum groß
Wie: sich bescheiden."
(Lao-tse 1990: 18)

Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus sind die drei großen philosophischen Strömungen Chinas, die sich teilweise aus denselben Quellen speisten und über die Jahrhunderte hinweg wechselseitig beeinflusst haben. Jede von ihnen geht auf eine legendäre Gründergestalt zurück, der im Nachhinein ein Zeitfenster in der Geschichte zugewiesen wurde, deren Historizität jedoch umstritten ist.

Kung Kiu, auch Kung-fu-dsĕ («Meister Kung») genannt, gilt als der Begründer des Konfuzianismus und soll „um das Jahr 500 v. Chr." (Lao-tse 1990: 10) im chinesischen Staat Lu gewirkt haben. Aus einem verarmten Adelsgeschlecht stammend, genoss er eine gute Erziehung und zeigte großes Interesse an den geistigen Traditionen, Bräuchen und Riten Chinas. Als Lehrer zog er mit seinen Schülern umher und war auch als Berater von Feudalherren tätig. Die Prinzipien seiner Erziehungstätigkeit bilden „das Gerüst dessen, was später zum konfuzianischen System ausgebaut wurde" (ebd.). Seine Ethik basiert auf dem Grundgedanken, dass die Welt von einer Ordnung regiert wird, deren innerstes Wesen moralischer Natur ist. Im Mittelpunkt seiner Philosophie steht der Mensch als Sozialwesen. Als Teil der Gesellschaft soll er nach ständiger Vervollkommnung streben, indem er sich an folgenden fünf Kardinaltugenden orientiert: Menschenfreundlichkeit, Gerechtigkeit, ritueller Anstand, Weisheit und Aufrichtigkeit. Aus ihnen werden die drei sozialen Pflichten der Untertanentreue, des Gehorsams gegenüber Eltern und des Respekts vor den Ahnen sowie der Wahrung von Anstand und Sitte abgeleitet. Fünf elementare Beziehungen bestimmen die Sozialethik des Konfuzius:

(1) Vater – Sohn
(2) Herrscher – Untertan

(3) Ehemann – Ehefrau
(4) Älterer Bruder – Jüngerer Bruder
(5) Freund – Freund

Bis auf die Beziehung zwischen Freunden handelt es sich um hierarchische Über- und Unterordnungsverhältnisse. Im Fokus des Interesses der Ethik steht das Gemeinwesen. Im Sinne einer harmonischen Gestaltung von gesellschaftlichen Verhältnissen ist es die Pflicht des Einzelnen, sich in die jeweils gegebenen Ordnungsstrukturen einzufügen. Um ein angemessenes Verständnis der kosmischen und gesellschaftlichen Systeme zu gewährleisten, wird dem Studium ein hoher Stellenwert eingeräumt. Konfuzius sagt dementsprechend: „Lernen ohne zu denken ist eitel; denken ohne zu lernen ist gefährlich" oder „Die Bildung ist das Fundament für das gute Leben". Ab dem Jahre 136 v. Chr. wurde der Konfuzianismus zur offiziellen Staatsphilosophie vieler chinesischer Dynastien „und blieb es bis 1911" (Lao-tse 1990: 10).

Ebenso wie der Konfuzianismus beruft sich der Taoismus auf Traditionen, die bis ins 2. Jahrtausend v. Chr. zurückreichen. Beide Schulen beruhen auf der gemeinsamen Überzeugung von einem universalen Weltgesetz, das den Kosmos regiert und dem sich der Mensch ebenfalls unterzuordnen hat. Mensch und Welt sind nicht streng voneinander getrennt, sondern im Menschen als Mikrokosmos spiegeln sich die Gesetze des Makrokosmos wider. „Der Mensch partizipiert daher naturhaft an allem kosmischen Geschehen und ist innerlich wie äußerlich mit ihm verwoben" (Wilhelm / Jung 1996: 74). Im Sinne dieser Weltordnung versteht Jung auch den Zentralbegriff «Tao», dessen aus drei Elementen bestehendes Schriftzeichen er folgendermaßen analysiert:

(1) Zeichen für «Kopf»: bedeutet «Anfang»
(2) Zeichen für «Gehen» in Doppelform, was auch «Geleise» bedeutet
(3) Zeichen für «stehen bleiben»

„Die ursprüngliche Bedeutung ist also: »ein Geleise, das – selber feststehend – von einem Anfang aus direkt zum Ziel führt«" (Wilhelm / Jung 1996: 74). Jung sieht darin die Idee eines ewig feststehenden Gesetzes, das unveränderlich ist und allem, was sich bewegt seine Ordnung gibt.

Das Wort «Tao» findet sich schon in den Aussprüchen des Konfuzius, und zwar in der Bedeutung von «Weg des rechten Verhaltens». Günther Debon vermutet, dass es in den ältesten Traditionen des Taoismus als «Weg zum ewigen Leben» verstanden worden ist. Später erfuhr der Begriff eine Ausweitung hin zum „Weg des Universums, zum Gang der Natur, zum Urgrund des Seins" (Lao-tse 1990: 4) so dass er schließlich „zum Namen des Unbenennbaren schlechthin" (ebd.) geworden ist. Jung geht davon aus, dass das Wort schon bei Laotse in metaphysischem Sinne gebraucht wurde, als das ultimative Weltprinzip, das den tiefsten Sinn des Universums in sich birgt (Wilhelm / Jung 1996: 74f.). In Richard Wilhelms Übersetzung des *Tao-Tê-King* wird es konsequenterweise mit «Sinn» wiedergegeben. Dieses Werk, dessen Titel übersetzt «Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend» lautet, „ist erst im 6. Jahrhundert n. Chr. nachweisbar" (Lao-tse 1990: 3) und wurde von seinem Verfasser, der „um das Jahr 300 v. Chr. oder später lebte" (ebd.) zunächst „vermutlich *Lau-dsĕ* genannt, was »Der Greise Meister« bedeutet" (Lao-tse 1990: 3). Aus diesem Titel wurde die Kunstfigur des Laotse als Verfasser der Spruchsammlung konstruiert. Seine Lebensgeschichte wird schon um 100 v. Chr. in den Annalen eines chinesischen Geschichtsschreibers erzählt (vgl. Lao-tse 1990: 3). Die Herkunft „jener Lebensweisheit, als deren Vater *Lau-dsĕ* fortan galt, verliert sich im Dunkeln" (Lao-tse 1990: 4). Die Aphorismen des *Tao-Tê-King* enthalten in 81 Kapiteln die Weltanschauung und die ethischen Maxime des Taoismus. Alle Erscheinungen des Universums sind einem stetigen Wandel unterworfen, hinter dem ein konstruktives, lebenserhaltendes Prinzip steht, welches als kosmische Ordnungsmacht fungiert. Von daher entfalten und ordnen sich die Dinge der Natur aus der ihnen innewohnenden Kraft heraus. Spontan verwirklicht jedes Wesen seinen eigenen ihm eingeschriebenen

«Weg» aus sich selbst. Der Weise erkennt das Wirken des Tao, lässt ihm freien Lauf und greift nicht in die naturgegebene Ordnung ein. Durch sein „Nicht-Handeln" (Wu wei) fügt sich der Verständige in die natürlichen Wandlungsprozesse ein und leistet so einen Beitrag zur Verwirklichung der kosmischen Ordnung:

> „Tut er das Ohne-Tun, ist nichts, das nicht regiert würde" (Lao-tse 1990: 27).

Durch das Loslassen der eigenen Ängste, Sehnsüchte, Wünsche und Begierden lässt er seinen Geist still werden und gelangt zu innerer Leere. Die ethischen Grundsätze seiner Lebensführung sind daher Ruhe, Gelassenheit, Nicht-Einmischung in weltliche Angelegenheiten, Gleichgültigkeit gegenüber Reichtum und Komfort, beständige Introspektion sowie das Bemühen um Ausgleich und Gerechtigkeit. Ihre Beachtung gewährleistet die Übereinstimmung mit dem Tao, welche zu innerem Frieden führt und zu dauerhaftem Glück.

Konfuzianismus und Taoismus sind wie zwei Seiten einer Medaille, welche die chinesische Kultur symbolisiert. Der Konfuzianismus betont die Sozialnatur des Menschen. Es geht ihm in erster Linie um die Wahrung der gesellschaftlichen Ordnung, die der Einzelne zu akzeptieren und in die er sich einzufügen hat. Bildung und ethisches Verhalten zielen auf die Schaffung einer harmonischen Gesellschaft ab. Der Taoismus betont die Individualnatur des Menschen. Er fokussiert sich auf das spirituelle Wachstum des Einzelnen im Einklang mit der kosmischen Ordnung. Beide Strömungen ergänzen sich auf vielfältige Weise, ihr Einfluss wird in unterschiedlichen Aspekten des alltäglichen Lebens greifbar.

Während der Han-Dynastie, im 1. Jahrhundert n. Chr., gelangte der Buddhismus nach China. Händler, Mönche und Reisende kamen über die Seidenstraße und brachten buddhistische Texte und Lehren aus Indien und Zentralasien mit. So konnten buddhistische Ideen in China Fuß fassen und sich mit den einheimischen kulturellen und religiösen Traditionen vermischen. Seit ca. 150 n. Chr.

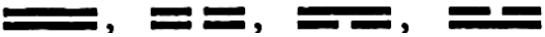
wurden wichtige Sūtras des Dhyāna-Buddhismus, „unter anderem das »Sutra über die Versenkung durch Atemregelung«“ (Schuhmacher 2001: 37) ins Chinesische übersetzt. Als Bodhidharma um 520 v. Chr. im Südreich von Kaiser Wu ankam, war der Buddhismus dort schon fest etabliert. Das Mönchtum und der Klosterbau wurden vom Kaiser, der selbst Buddhist war, bereits tatkräftig gefördert. Aus der Begegnung und Vermischung von Meditationsbuddhismus und Taoismus ist schließlich «Chan» hervorgegangen, das dann in Japan zu Zen werden sollte (vgl. oben S. 283).

5.3.1 Vom I Ging zum Prinzip der Synchronizität

> „Man erlebt unerwartete Heilungen bei fragwürdigen Therapien und unerwartete Versager angeblich zuverlässiger Methoden. Bei der Erforschung des Unbewußten begegnet man den merkwürdigsten Dingen, von denen sich ein Rationalist mit Abscheu wegwendet und nachher behauptet, nichts gesehen zu haben." (Jung 1988l: 593)

„Das Buch der Wandlungen", auf Chinesisch I Ging, gehört nach Richard Wilhelm zu den bedeutendsten Werken der Weltliteratur. Seine Ursprünge reichen bis in die Anfänge der chinesischen Kultur zurück, so dass es sich als eine der gemeinsamen Wurzeln des Konfuzianismus und des Taoismus erweist. Im I Ging ist „die reifste Weisheit von Jahrtausenden verarbeitet" (Wilhelm 2011: 13) und bis heute ist sein Einfluss im Alltagsleben der Chinesen erkennbar. Als Verfasser des Buches gelten vier legendäre Gestalten: Fu Hi (mythischer Kulturheros, der den Menschen die Errungenschaften der Jagd, des Fischfangs und des Kochens brachte), König Wen, der Herzog von Dschou und Konfuzius. Letzterer hat das Buch nach heutigem Stand der Forschung jedoch wohl nicht selbst verfasst, sondern vorgefunden, kommentiert und für seine Lehrzwecke verwendet. In seiner Schule erlangte es eine herausragende Bedeutung, so dass es schließlich zu den Fünf Klassikern des Konfuzianismus gezählt wurde, deren Studium der Philosoph seinen Schülern ausdrücklich ans Herz legte.

Ursprünglich wurden die Zeichen des I Ging wohl hauptsächlich für Orakelzwecke verwendet. Bei den einfachsten Orakeln wurden zunächst nur Ja-Nein-Fragen gestellt. Dabei wurde das »Ja« mit einem ganzen ⚊ Strich und das »Nein« mit einem gebrochenen ⚋ vermerkt. Im Laufe der Zeit wurde das Bedürfnis nach Differenzierung immer stärker, so dass sich durch Verdoppelung 2^2 Kombinationen ergaben:



Schließlich wurde noch eine dritte Ebene hinzugefügt, so dass aus den Kombinationen von ganzen und geteilten Strichen folgende acht (= 2^3) Trigramme entstanden:

Diese acht Zeichen wurden im Sinne der chinesischen Philosophie als Symbole dessen gedeutet, „was im Himmel und auf Erden vorging“ (Wilhelm 2011: 15). Entscheidend ist für das chinesische Denken, dass sich alles in der Welt in einem beständigen Fluss befindet. Die Zeichen drücken keine statischen Seinszustände, sondern dauernde Übergänge von einem Zustand in den anderen aus.

> „Hier haben wir nun den entscheidenden Grundgedanken der Wandlungen. Die acht Zeichen sind Zeichen wechselnder Übergangszustände, Bilder, die sich dauernd verwandeln. Worauf das Augenmerk gerichtet war, waren nicht die Dinge in ihrem Sein – wie das im Westen hauptsächlich der Fall war -, sondern die Bewegungen der Dinge in ihrem Wechsel. So sind die acht Zeichen nicht Abbildungen der Dinge, sondern Abbildungen ihrer Bewegungstendenzen.“ (Wilhelm 2011: 15f.)

Im Zuge einer mythologischen Ausgestaltung der Lehre von Yin und Yang wurden die Zeichen nicht nur als Symbole für Jahreszeiten und Naturerscheinungen verstanden, sondern auch als Sinnbilder für eine Familie, bestehend aus Vater, Mutter, drei Söhnen und drei Töchtern (vgl. Wilhelm 2011: 16).

	Name	Eigenschaft	Bild	Familie
䷀	Kiën, das Schöpferische	stark	Himmel	Vater
䷁	Kun, das Empfangende	hingebend	Erde	Mutter
䷲	Dschen, das Erregende	bewegend	Donner	1. Sohn
䷜	Kan, das Abgründige	gefährlich	Wasser	2. Sohn
䷳	Gen, das Stillehalten	ruhend	Berg	3. Sohn
䷸	Sun, das Sanfte	eindringend	Wind, Holz	1. Tochter
䷝	Li, das Haftende	leuchtend	Feuer	2. Tochter
䷹	Dui, das Heitere	fröhlich	See	3. Tocher

Abbildung 3: Familienmitglieder

> „Wir haben somit in den Söhnen das bewegende Element in seinen verschiedenen Stadien: Anfang der Bewegung, Gefahr in der Bewegung, Ruhe und Vollendung in der Bewegung. In den Töchtern haben wir das Element der Hingebung in seinen verschiedenen Stadien: Sanftes Eindringen, Klarheit und Anpassung, heitere Ruhe." (Wilhelm 2011: 16)

Schließlich wurden jeweils zwei Trigramme zu einem Hexagramm kombiniert, das aus sechs Linien besteht, so dass am Ende aus allen möglichen Kombinationen (2^6) die 64 Zeichen des *Buches der Wandlungen* entstanden sind.

Abbildung 4: Kun

Die zwei Trigramme für Kun (das Empfangende, die Erde, die Mutter), welches auch den Winter symbolisiert, werden dadurch verändert, dass die untersten geteilten Striche durch einen langgezogenen ersetzt werden. Dadurch entsteht aus der Kombination von Dschen (das Erregende, der Donner) und Kun das Zeichen Fu (die Wiederkehr). Der Donner bingt Bewegung ins Spiel, so dass das Dunkle geschwächt wird und es zu einer „Wiederkehr des Lichten" (Wilhelm 2011: 17) kommt.

Abbildung 5: Fu

Zum Zwecke der Wahrsagung wurden in China zunächst Schafgarbenstängel benutzt, um die Hexagramme durch Zufall auszuwählen. Aus einem Bündel von 50 getrockneten Stängeln werden Stäbchen gezogen, und in einem bestimmten Verfahren angeordnet, um Tri- und Hexagramme zu bilden. Zunächst wird eines der 50 Stäbchen weggelegt und die 49 verbliebenen willkürlich in zwei Haufen geteilt. Nach einem festgelegten Verfahren werden die Stängel durchgezählt und addiert, bis sich am Ende 8 mögliche Kombinationen mit den Summen 6, 7, 8 und 9 ergeben. Dieser Vorgang wird für jede Linie des Hexagramms durchgeführt. Die Werte 6 und 8 entsprechen einem Yin und werden als gebrochene Linie ⚋ dargestellt. Die 7 und die 9 ergeben ein Yang, das als durchgezogene Line ⚊ gezeichnet wird. Wenn alle 6 Linien bestimmt sind, wird das entsprechende Hexagramm im I Ging gesucht, um durch Interpretation eine Antwort auf die Frage zu erhalten.

Wesentlich einfacher und schneller lassen sich die Linien des Hexagramms durch das Münzorakel, welches schon seit über 2000 Jahren in China praktiziert wird, bestimmen. Dazu benötigt man 3 gleichartige Münzen, die für jede Linie einmal gleichzeitig geworfen werden. Zur numerischen Auswertung wird der Kopf der Münze mit einer 3 gewertet und die Zahl mit einer 2. Zwei-Cent-Stücke sind

am praktischsten, da bei ihnen der Wert der Zahl schon offensichtlich ist. Folgende Ergebnisse sind demnach möglich:

6 aus (Zahl, Zahl, Zahl) → 2 + 2 + 2 (verwandelnd)

7 aus (Zahl, Zahl, Kopf) → 2 + 2 + 3

8 aus (Kopf, Kopf, Zahl) → 3 + 3 + 2

9 aus (Kopf, Kopf, Kopf) → 3 + 3 + 3 (verwandelnd)

Bestimmt werden die Linien von unten nach oben.

Das nachfolgende konkrete Beispiel soll die Verfahrensweise erläutern:

1. Wurf: drei Mal Kopf = 9 → Wandlungslinie
2. Wurf: drei Mal Kopf = 9 → Wandlungslinie
3. Wurf: drei Mal Zahl = 6 → Wandlungslinie
4. Wurf: drei Mal Kopf = 9 → Wandlungslinie
5. Wurf: drei Mal Zahl = 6 → Wandlungslinie
6. Wurf: drei Mal Kopf = 9 → Wandlungslinie

Trägt man diese Würfe auf der Website www.i-ging-orakel.net in die entsprechende Liste ein, so erhält man als Ergebnis das 38. Hexagramm: Kui – Der Gegensatz. Da sämtliche Linien einen Wandlungsaspekt enthalten, entsteht dadurch, dass jede Linie in ihr Gegenteil verwandelt wird (Yin zu Yang und umgekehrt) als zweites Zeichen das 39. Hexagramm: Giën – Das Hemmnis. Das erste Zeichen kann als Ausgangssituation gedeutet werden und das zweite als zukünftige Folgeentwicklung. Man kann allerdings auch das zweite Zeichen als einen besonderen Aspekt des ersten interpretieren. Besteht das Hexagramm nur aus 7ern und / oder 8ern, so wird daraus kein weiteres Symbol gebildet.

Aktuell 38 - Der Gegensatz	Wandlung	Zukunft 39 - Das Hemmnis
䷥ 睽	6. Linie ----------> 5. Linie ----------> 4. Linie ----------> 3. Linie ----------> 2. Linie ----------> 1. Linie ---------->	䷦ 蹇

Abbildung 6: Kui und Giën

Die oben genannte Website bietet umfangreiche Interpretationen. Wer zusätzlich noch die genaue Analyse der Bedeutung der einzelnen Linien sowie traditionelle Interpretationen zu den beiden Hexagrammen wünscht, kann diese in der Ausgabe von Richard Wilhelm auf den Seiten 161 bis 164 nachschlagen.

Die Grundfrage eines jeden Orakels lautet: „Was wird die Zukunft bringen?“ Je nach Lebenssituation und konkreter Fragestellung konnten die symbolischen Texte zu den Hexagrammen Aufschluss über mögliche schicksalshafte Ereignisse und Wendungen geben. Glück oder Unglück im Leben hängen jedoch nicht nur vom Schicksal ab, sondern vor allem davon, wie sich der Mensch zu den jeweiligen Vorkommnissen verhält. Nachdem sich diese Erkenntnis durchgesetzt hatte, wurde die Folgefrage „Was soll ich tun?“ immer dringlicher. Angeblich waren es König Wen und sein Sohn, der Herzog von Dschou, die um 1000 v. Chr. den Hexagrammen klare Ratschläge für das richtige Handeln hinzufügten. Richard Wilhelm kommentiert diese Entwicklung folgendermaßen:

> „Dadurch wurde der Mensch zum Mitgestalter des Schicksals; denn seine Handlungen griffen als entscheidende Faktoren ins Weltgeschehen ein, um so entscheidender, je früher man durch das Buch der Wandlungen die Keime des Geschehens erkennen konnte; denn auf die Keime kam es an. Solange die Dinge noch im Entstehen sind, können sie geleitet werden. Haben sie sich erst in ihren Folgen ausgewachsen, so werden

> sie zu übermächtigen Wesen, denen der Mensch machtlos gegenübersteht." (Wilhelm 2011: 19)

Den Grundgedanken des I Ging erläuterte Konfuzius, einer seiner legendären Mitautoren, als er mit Schülern an einem Fluss stand: „So fließt alles dahin wie dieser Fluß, ohne Aufhalten, Tag und Nacht" (Wilhelm 2011: 20). Derjenige, der erkannt hat, dass alles im Fluss ist, richtet sein Augenmerk „nicht mehr auf die vorüberfließenden Einzeldinge, sondern auf das unwandelbare ewige Gesetz, das in allem Wandel wirkt" (ebd.). Es geht ihm darum, sein Leben in Einklang zu bringen mit dem universalen Sinn des Kosmos (Tao), indem er die Übergänge und Wandlungen im Leben erkennt, sich ihnen unterwirft und dadurch sein eigenes Schicksal meistert. Im Zuge der Entwicklung der chinesischen Philosophie ist das I Ging von einem Orakelbuch zu einem Weisheitsbuch geworden.

> „Indem das Buch der Wandlungen durch seine Urteile und seine Erklärungen, die sich seit Kungtse daran angeschlossen haben, dem Leser den reifsten Schatz chinesischer Lebensweisheit darbietet, gibt es eine umfassende Übersicht über die Gestaltungen des Lebens und setzt ihn in den Stand, an der Hand dieser Übersicht sein Leben organisch und souverän zu gestalten, so daß es in Einklang kommt mit dem letzten Sinn, der allem, was ist, zugrunde liegt." (Wilhelm 2011: 22)

Schon bevor er Richard Wilhelm kennenlernte, hatte sich C. G. Jung intensiv mit östlicher Philosophie beschäftigt. Im Sommer des Jahres 1920 experimentierte er unermüdlich mit der Technik des Schafgarbenorakels.

> „Da saß ich denn oft stundenlang unter dem hundertjährigen Birnbaum auf dem Boden, den I Ging neben mir, und übte die Technik in der Weise, daß ich die sich ergebenden «Orakel» aufeinander bezog wie in einem Frage- und Antwortspiel. Es ergaben sich dabei allerhand nicht zu leugnende Merkwürdigkeiten – sinnvolle Zusammenhänge mit meinen eigenen Gedankengängen, die ich mir nicht erklären konnte." (Jung 2007: 380)

Einerseits war er skeptisch im Hinblick auf die Zufälligkeit der Zusammenhänge, andererseits ließ ihn die Frage nicht mehr los, ob es nicht doch irgendeine Art von wissenschaftlicher Erklärung für die Koinzidenzen zwischen psychischen und physischen Ereignissen geben könnte. Um ein tieferes Verständnis der Methode zu gewinnen, arbeitete er sich zunächst gründlich in die komplizierte „Technik der 49 Schafgarbenstengel" (Jung 1988l: 588) ein, später verwendete er hauptsächlich das oben erwähnte Münzenorakel, welches genauso zweckmäßig aber deutlich weniger zeitaufwändig ist. Als 1948 die Übersetzerin der von Wilhelm herausgegebenen Ausgabe des I Ging an Jung herantrat, und ihn bat ein Vorwort zu diesem Werk zu verfassen, befand er sich in einem inneren Konflikt. Auf der einen Seite sah er es als eine Pflicht der Pietät gegenüber seinem verstorbenen Freund, der Bitte nachzukommen. Andererseits war ihm nicht ganz wohl bei diesem Vorhaben, da er sich als wissenschaftlich verantwortlicher Mensch verstand, der es gewohnt war, nichts zu behaupten, was er „nicht auch beweisen oder wenigstens als der Vernunft annehmbar hinstellen" (Jung 1988l: 601) konnte. Auch wenn er selbst von dem Wert, den die alte chinesische Orakeltechnik für die eigene Selbsterkenntnis hat, vollständig überzeugt war, empfand er es als ein wenig peinlich, an den „guten Willen und die Phantasie des Publikums appellieren" (ebd.) zu müssen, „anstatt bündige Beweise und hieb- und stichfeste, wissenschaftlich ausreichend fundierte Erklärungen geben zu können" (Jung 1988l: 601). Ein Umstand, der ihn jedoch ermutigte, war die Tatsache, dass er im achten Jahrzehnt seines Lebens eine innere Souveränität erlangt hatte, die es ihm ermöglichte, nicht mehr zu sehr auf seine wissenschaftliche Reputation bedacht sein zu müssen. Die „Gedanken der alten Meister" (ebd.) waren ihm wichtiger geworden als die „wechselnden Meinungen der Menschen" (ebd.) und „das akademische Tagesgespräch" (Jung 1988l: 601f.). Um sicher zu gehen, nicht doch einen Fehler zu machen, den er später eventuell bereuen müsste, beschloss Jung, das I Ging zum Vorhaben der Abfassung eines Vorwortes zu befragen. Er stellte sich vor, das Buch sei eine Person, die ihm einen Ratschlag geben könnte. Als Methode der

Befragung wählte er das Münzenorakel und die Antwort war das 50. Hexagramm: Ding, der Tiegel. Nach der Erklärung des Zeichens lautet das schlussfolgernde Urteil kurz und knapp: „Der Tiegel. Erhabenes Heil. Gelingen" (Wilhelm 2011: 203). Jung folgt im Wesentlichen den ausführlichen Erläuterungen des Symbols und der einzelnen Linien. Der Grundgedanke läuft darauf hinaus, dass der aus Bronze gegossene Tiegel das Gefäß war, „das im Ahnentempel und bei Festmählern die gekochten Speisen enthielt" (ebd.). Als „Gerät der verfeinerten Kultur" (ebd.) hat der Tiegel seine erhabenste Bedeutung in der Religion: „Der Tiegel dient zum Opfern für Gott" (Wilhelm 2011: 204). In diesen Hinweisen des I Ging sieht Jung seine eigene Religionsauffassung bestätigt: „ein sorgfältiges Beobachten und Inbetrachtziehen (von religere) von göttlichen numina" (Jung 1988l: 596). Den als Götter nach außen projizierten unbewussten Faktoren oder Mächten (= numina) soll geistige Nahrung in Form von Aufmerksamkeit dargebracht werden, so dass sie „am Leben des Individuums teilhaben können" (ebd.). Die Antwort auf die Frage nach der Abfassung eines Vorwortes könnte nach dem Schlusssatz zum 50. Hexagramm nicht eindeutiger ausfallen:

> „Auf diese Weise findet das Werk Wohlgefallen vor den Augen der Gottheit, die großes Heil spendet, und wird angenehm bei Menschen, weshalb alles gut geht." (Wilhelm 2011: 207)

Jung bezieht die Deutung jedoch nicht nur auf sich selbst und das Gelingen seines eigenen Werkes. In der Fragestellung ist er ja davon ausgegangen, dass auch das I Ging als eine Person zu betrachten sei, die zum anstehenden Vorhaben wohl auch eigene Interessen geltend zu machen habe. Seine Schlussfolgerung lautet daher:

> „Auf meine Frage erzählt mir der *I Ging* von seiner religiösen Bedeutung, von seinem Unbekannt- und Verkanntsein und von seiner Hoffnung wieder zu Ehren zu gelangen, offenbar mit einem Seitenblick auf mein damals noch ungeschriebenes Vorwort und vor allem auf die Übersetzung von Mrs. Baynes." (Jung 1988l: 596)

Nach Jungs Erfahrungen ist es keine Seltenheit, dass derartig eindeutige Antworten auf Fragen gegeben werden. Aufgrund der Symbolsprache des I Ging sind die Zusammenhänge zwischen den Texten und den konkreten Lebenssituationen der Fragesteller jedoch häufig lockerer und indirekter. Die Interpretation ist „auch mit Hilfe der trefflichen Kommentare Wilhelms keine ganz einfache Sache" (Jung 1988l: 593), wobei Grundkenntnisse in der Psychologie des Unbewussten durchaus hilfreich sein können. Der Psychiater ist sich auch der Tatsache bewusst, dass die Methode für unterschiedliche Zwecke missbraucht werden oder zu ungesunden Spekulationen führen kann. Da die Orakel prinzipiell nicht wiederholbar sind, weil sie einmalige Situationen darstellen, gibt es natürlich keinerlei wissenschaftlichen Beweis für die Gültigkeit der Zusammenhänge. Die Antworten können jederzeit als reine Zufälle oder als Autosuggestion des Fragestellers abgetan werden. Daher ist die Methode des I Ging nicht für jedermann geeignet, sondern „nur für diejenigen, die geneigt sind, dieser eigentümlichen Prozedur einigen Kredit zu schenken" (Jung 1988l: 591). Sie verlangt eine gewisse Ernsthaftigkeit und Ehrlichkeit im Umgang mit sich selbst.

> „Sie eignet sich darum nicht für unreife, kindische und spielerisch eingestellte Menschen, so wenig wie für intellektualistische und rationalistische Naturen, wohl dagegen für meditative und reflexive Leute, die es lieben über das, was sie tun und was ihnen geschieht, nachzudenken, was mit hypochondrischem Grübeln nichts zu tun hat." (Jung 1988l: 591)

Auch wenn Orakel einfältigere Naturen zu einem abergläubischen Gebrauch verleiten, so zielt das I Ging ebenso wie das antike Orakel von Delphi in erster Linie auf die Selbsterkenntnis ab. Neben der Interpretationsproblematik sieht Jung eine wesentliche Schwierigkeit im Gebrauch der chinesischen Divinationsmethode in der weit verbreiteten Unkenntnis des eigenen Schattens, der aus gesellschaftlich inkompatiblen Persönlichkeitsmerkmalen besteht, die ins Unbewusste verdrängt werden. Erkannt werden sie nur in Form von Projektionen auf verhasste Mitmenschen, in denen man die eigenen verdrängten Fehler mit aller Deutlichkeit sieht.

> „Die Tatsache, daß man häufig für eigene Fehler mit systematischer Blindheit geschlagen ist, erweist sich dem Studium und dem Verständnis des *I Ging* gegenüber als äußerst hinderlich. Man könnte beinahe sagen, daß jemand, der bei öfterem Gebrauch der Methode nichts Verständliches findet, höchst wahrscheinlich einen blinden Fleck von beträchtlicher Ausdehnung besitzt." (Jung 1988l: 593)

Der Zweck des Vorworts bestand nicht darin, alle Fragen und Zweifel im Hinblick auf die Methode des I Ging aus der Welt zu schaffen, sondern dem aufgeschlossenen westlichen Leser mit Hilfe einiger Beispiele einen psychologischen Zugang zu diesem außergewöhnlichen Werk der chinesischen Geisteskultur zu ermöglichen.

> „Der *I Ging* empfiehlt sich mit keinen Beweisen und mit keinen Resultaten, er preist sich nicht an und kommt nicht bereitwillig entgegen. Er bietet kein Wissen und kein Können an, aber für Liebhaber der Selbsterkenntnis und der Weisheit des Denkens und Tuns, falls es solche geben sollte, scheint er das richtige Buch zu sein. Er verspricht nichts und braucht daher auch nichts zu halten, und auf keinen Fall ist er verantwortlich, wenn jemand falsche Schlüsse zieht. Die Methode will mit einiger Intelligenz gehandhabt sein." (Jung 1988l: 591)

Für kritisch denkende Menschen, die der Methode des I Ging vertrauen, stellt die dahinterstehende Grundannahme eine Infragestellung des westlichen wissenschaftlichen Denkens dar, welches nur zwei Erklärungen für den Parallelismus von physikalischem (Fall der Münzen) und psychischem Geschehen (Situation des Fragestellers) gelten lässt: Zufall und Autosuggestion. Nicht nur die langjährige Erfahrung mit dem I Ging, sondern auch J. B. Rhines Experimente mit außersinnlicher Wahrnehmung (extra-sensory perception: ESP) sowie ungewöhnliche Vorfälle aus seiner therapeutischen Praxis veranlassten Jung, die für die westlichen Wissenschaften grundlegenden Prinzipien einer Kritik zu unterziehen. Gerade weil die genannten Phänomene am Rande unserer Wirklichkeitserfassung liegen, enthalten sie das Potential unser gegenwärtiges Naturbild zu erweitern, da „man nämlich prinzipiell neue Gesichtspunkte in der Regel nicht in schon bekanntem Gebiet, sondern an

abgelegenen, vermiedenen und sogar verrufenen Orten entdeckt" (Jung 1967d: 571). Inspiriert durch die Entdeckungen im Bereich der Quantenphysik veröffentlichte Jung im Jahre 1952 zusammen mit dem Physiker Wolfgang Pauli die Schrift „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge" (Jung 1967d), in der er einen theoretischen Erklärungsansatz vorlegt. Die moderne Physik hat das naturwissenschaftliche Weltbild dadurch revolutioniert, dass Naturgesetze im Bereich der subatomaren Prozesse keine absolute, sondern nur noch eine relative Gültigkeit haben und damit zu statistischen Wahrscheinlichkeiten geworden sind. Dies gilt auch für die Kausalität, welche unserer Vorstellung von Naturgesetzen als Zusammenhang von Ursache und Wirkung zugrunde liegt. Schon nach David Hume ist die Kausalität als Verknüpfung von zwei aufeinanderfolgenden Ereignissen nicht in einer in der Natur der Dinge liegenden Kraft begründet. Sie ist das Ergebnis der Zuschreibung durch einen Beobachter aufgrund von Erfahrung und Gewohnheit. Er erläutert dies am Beispiel des Billardspiels, bei dem ein Beobachter sehen kann, wie eine Kugel durch einen Stock in Bewegung gebracht wird und dann auf eine andere Kugel trifft, welche ebenfalls in Bewegung gerät. Was wir sehen können, ist lediglich eine Abfolge von Ereignissen aber keine Kraft, welche diese miteinander verbindet. Die Verknüpfung geschieht erst nach mehrmaliger Beobachtung des gleichen Phänomens in der Vorstellung des beobachtenden Subjekts (vgl. Hume 2015: 73). Das Denkmodell der Kausalität basiert auf folgenden Voraussetzungen: Raum, Zeit und Energieübertragung. Da diese Faktoren quantifizierbar sind, können zukünftige Ereignisse vorausberechnet werden. Begrenzt ist diese Möglichkeit allerdings nur auf einen Ereignisbereich, in dem auch alle Faktoren bekannt sind. Dies ist im Grunde genommen nur bei künstlich geschaffenen Beobachtungsfeldern, wie z. B. bei einem Billardtisch, der Fall. Überdies muss auch die Zahl der Rück- und Wechselwirkungen überschaubar sein, da sich in solchen Fällen die Wirkungen eventuell gegenseitig wieder aufheben. Aus diesem Grund ist es sehr schwierig mit Hilfe des Kausalitätsmodells genaue

Berechnungen in sogenannten chaotischen Systemen, wie z. B. in den Bereichen des Wetters und der Wirtschaft, vorzunehmen.

Auch die Experimente im Bereich der Atomphysik haben zu einer Infragestellung des Kausalitätsprinzips geführt, da Phänomene wie z. B. der Radiumzerfall eine Klasse von „ursachelosen Ereignissen" (Jung 1967d: 569) zu bilden scheinen. Jung zitiert in diesem Zusammenhang den Physiker Sir James Jeans, der sagte: „Radioaktiver Zerfall stellte sich als eine *Wirkung ohne Ursache* dar und legte den Gedanken nahe, daß die letzten Gesetze der Natur nicht einmal kausal seien" (ebd.). Nach Jung ist Kausalität „die Art, wie wir uns die Brücke zwischen zwei aufeinanderfolgenden Ereignissen vorstellen" (Jung 1967e: 590). Die Ergebnisse der Atomphysik belegen jedoch, dass Kausalität kein absolut gültiges Erklärungsmodell ist. In bestimmten Bereichen sind zur Erklärung von Phänomenen auch andere Faktoren in Betracht zu ziehen. „Das heißt soviel, als daß die Verknüpfung von Ereignissen unter Umständen von anderer als kausaler Natur ist und ein anderes Erklärungsprinzip verlangt" (Jung 1967d: 481). Jung nannte dieses Prinzip «Synchronizität», da dieser Terminus eine gewisse Art von «Gleichzeitigkeit» impliziert. Er versteht darunter die sinngemäße Koinzidenz zweier oder mehrerer Ereignisse, „wobei es sich um etwas anderes als Zufallswahrscheinlichkeit handelt" (Jung 1967e: 579). Um zu verdeutlichen, dass es durchaus beachtliche Serien von Zufallsereignissen gibt, die jedoch keineswegs aus dem Rahmen der statistischen Wahrscheinlichkeit fallen, führt der Psychoanalytiker folgendes Beispiel an:

> „So kann es sich ereignen, daß jemand zufälligerweise auf die Nummer seines Trambahnbillets aufmerksam wird. Zu Hause angelangt, erhält er einen Telefonanruf, bei welchem die gleiche Nummer angegeben wird. Abends kauft er sich ein Theaterbillet, das wiederum die gleiche Nummer trägt." (Jung 1967e: 579)

Bei der Häufung derartiger Koinzidenzen ist es allerdings so, dass die Wahrscheinlichkeit in dem Maße sinkt, in dem sich die Zahl der Glieder erhöht. Ob es sich allerdings bei dem Fall mit der Zahl des Trambahntickets tatsächlich um reinen Zufall handelt, lässt sich

nicht mit Sicherheit sagen. Zweifel sind deshalb angebracht, da die Person «zufälligerweise» eine sonst nie beachtete Zahl bemerkt und sie über längere Zeit im Gedächtnis behalten hat. Wäre die Person autistisch veranlagt gewesen, hätten wir wiederum eine andere Sachlage. Nicht mehr durch Zufall erklärbar sind allerdings Fälle, in denen Menschen ein Ereignis wie z. B. den Tod eines Angehörigen oder eine Katastrophe (Swedenborgs Vision vom Brand in Stockholm) entweder vorausgesehen oder zu dem Zeitpunkt des Eintritts des Ereignisses innerlich wahrgenommen haben. Hier würde „die Häufung von Einzelheiten, die zusammentreffen, die Unwahrscheinlichkeit des Zufalls ins Unermeßliche steigern" (Jung 1967e: 581). Die übliche Erklärung als Hellsehen, Telepathie oder Präkognition lehnt Jung ab, da nicht angegeben werden kann, welcher Übertragungsmittel sich die Wahrnehmung räumlich oder zeitlich entfernter Ereignisse bedient. Zwischen den „Gliedern einer sinngemäßen Koinzidenz" kann nämlich keine „kausale Brücke" (ebd.) geschlagen werden. Das gleiche gilt für die ESP-Experimente von J.B. Rhine (vgl. Jung 1967e: 582). Ihre Ergebnisse lassen sich nicht mehr als Zufall erklären (vgl. Jung 1967d: 575). Man kann sie jedoch als unerheblich abtun und ignorieren, da sie nicht in das vorherrschende wissenschaftliche Paradigma passen. Nimmt man sie ernst, und bemüht man sich um eine mit den Tatsachen kompatible Erklärung, so gelangt man nach Jung zu folgenden Schlussfolgerungen:

(1) ESP kann nicht als energetisches Phänomen erklärt werden.
(2) Eine kausale Erklärung ist nicht möglich, da Kausalität irgendeine Form von Energieübertragung impliziert.
(3) Raum und Zeit sind nicht als absolute Größen zu verstehen.
(4) Bei der sinngemäßen Koinzidenz handelt es sich nicht um einen Ursache-Wirkungs-Zusammenhang.
(5) Es handelt sich um ein „Zusammenfallen in der Zeit, eine Art von Gleichzeitigkeit, welche als „psychisch bedingte Relativität von Zeit und Raum" (Jung 1967d: 494) aufgefasst werden muss.
(6) Synchronizitätsphänomene „scheinen auf *archetypischer Grundlage* zu beruhen" (Jung 1967d: 499).

Die Beteiligung des Unbewussten an den ESP-Experimenten ergibt sich schon aus der Unmöglichkeit der Aufgabenstellung, da hier etwas rational Unerkennbares und Unwissbares als möglicherweise erkenn- und wissbar dargestellt wird. Dadurch wird die Aufmerksamkeit der Probanden auf innere Vorgänge gelenkt, so dass das Unbewusste die Möglichkeit hat sich zu manifestieren (vgl. Jung 1967d: 500). Empirisch belegbar ist diese Hypothese durch die Beobachtung, dass „Anteilnahme, positive Erwartung, Hoffnung und Glaube an die Möglichkeit der ESP" (Jung 1967d: 493) die Trefferquote erhöhten, während sich Interesselosigkeit und Langeweile eher negativ auf die Resultate auswirkten. Emotionale Beteiligung erweist sich von daher als ein sehr wichtiger Faktor. Auf die Rolle des Affektes beim Zustandekommen synchronistischer Ereignisse haben schon Avicenna und Albertus Magnus hingewiesen (vgl. Jung 1967d: 507f.). Bei der Beurteilung des affektiven Faktors ist Jung allerdings sehr vorsichtig. Er behandelt ihn nicht als ursächlich, sondern erkennt ihm „vorerst nur die Bedeutung einer Bedingung" (Jung 1967e: 583) zu, „unter der sich das Phänomen ereignen kann, aber nicht muß" (ebd.). Synchronizität wird verstanden als eine „psychisch bedingte Relativität von Zeit und Raum" (Jung 1967d: 494). Je nach Versuchsanordnung der ESP-Experimente kann entweder der Raum oder die Zeit reduziert werden, so dass „diese nur dann konstante Größen sind, wenn sie abgesehen von psychischen Zuständen gemessen werden" (Jung 1967d: 506), wie dies z. B. bei naturwissenschaftlichen Versuchen der Fall ist. Die Vorstellung von Raum und Zeit als absolute Größen entstand erst durch das Aufkommen von Messverfahren. Ihre Relativität im Hinblick auf das Bewusstsein wurde schon von Kant postuliert und Einstein erkannte, dass Raum und Zeit relativ zur Geschwindigkeit bewegter Körper sind.

> „An sich bestehen Raum und Zeit aus *Nichts*. Sie gehen als hypostasierte Begriffe erst aus der diskriminierenden Tätigkeit des Bewußtseins hervor und bilden die für die Beschreibung des Verhaltens bewegter Körper unerläßlichen Koordinaten. *Sie sind daher wesentlich psychischen Ursprungs*, was wohl der Grund ist, der Kant bewogen hat, sie als Kategorien a priori

> aufzufassen. Sind aber Raum und Zeit durch die Verstandesnotwendigkeiten des Beobachters erzeugte, anscheinende Eigenschaften bewegter Körper, dann ist ihre Relativierung durch eine psychische Bedingung auf alle Fälle kein Wunder mehr, sondern liegt im Bereiche der Möglichkeit. Diese Möglichkeit tritt aber dann ein, wenn die Psyche nicht äußere Körper, sondern *sich selbst* beobachtet." (Jung 1967d: 495)

Da bei synchronistischen Ereignissen „Raum und Zeit als auf annähernd Null reduziert erscheinen" (Jung 1967d: 505), wird damit auch die Kausalität als Erklärungsprinzip hinfällig, so dass die sinngemäße Koinzidenz als akausaler Zusammenhang konzipiert werden muss. Demnach besteht das Synchronizitätsphänomen aus dem sinngemäßen Parallelismus von zwei Faktoren, die nicht auf ein gemeinsames Prinzip reduziert werden können (vgl. Jung 1967d: 507):

(1) Ein psychisches Ereignis: ein unbewusstes Bild kommt zum Bewusstsein als Traum, Einfall oder Ahnung.
(2) Mit diesem Bewusstseinsinhalt koinzidiert ein extramentaler Tatbestand.

Zusammen mit dem Physiker Pauli hat Jung ein Schema entwickelt, das sowohl das Prinzip der Kausalität als auch das der Synchronizität umfasst (Jung 1967d: 572) und das sowohl den Postulaten der modernen Physik als auch der Psychologie gerecht wird.

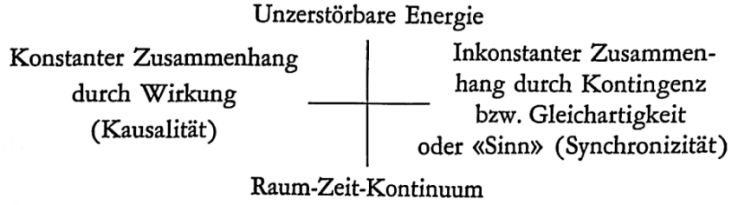


Abbildung 7: Jung-Pauli-Schema

Nach diesem Schema erscheint eine „kausalistische Erklärung der Synchronizität“ (Jung 1967d: 572) als ausgeschlossen. Jungs Erklärung setzt bei der psychoiden Natur der Archetypen an (vgl. oben S. 147), die sowohl im psychischen als auch im außerpsychischen Bereich festgestellt werden können. Bei den archetypischen Koinzidenzen innerhalb und außerhalb der menschlichen Psyche handelt es sich um Zufälligkeiten, es handelt sich weder um Kausalvorgänge noch um gesetzmäßige Beziehungen.

> „Die sinngemäße Koinzidenz oder die Gleichartigkeit eines psychischen und eines physischen Zustandes, die in keinem gegenseitigen Kausalverhältnis zueinander stehen, bedeutet, allgemein gefaßt, eine akausale Modalität, ein ursacheloses Angeordnetsein.“ (Jung 1967d: 574)

Während Kausalität als Erklärungsmodell die Brücke zwischen zwei aufeinander folgenden Ereignissen bildet, stellt nach dem Synchronizitätsprinzip der gemeinsame Sinn die einzige erkenn- und feststellbare Brücke zwischen einem psychischen und einem physischen Ereignis dar (vgl. Jung 1967e: 590). Da es zwischen den Parallelereignissen keinen gegenseitigen Kausalzusammenhang gibt, scheint es sich bei ihnen um Zufälle zu handeln. Diesen kommt allerdings ein sehr hoher Grad von Unwahrscheinlichkeit zu, woraus Jung schließt, „sie beruhten auf einem Prinzip, beziehungsweise auf einer Eigenschaft des empirischen Objektes“ (ebd.).

Synchronizität ist demnach kein philosophischer Begriff, sondern ein Wort für empirische Tatsachenkomplexe, die sich nicht kausal erklären lassen. Es „erklärt nichts, sondern formuliert bloß das Vorkommen von sinngemäßen Koinzidenzen“ (ebd.). Für Jung ergibt sich daraus, dass die Psyche weder räumlich noch zeitlich bestimmbar ist oder dass Raum und Zeit psychisch relativierbar sind (vgl. ebd.). In beiden Fällen resultieren aus dieser Erkenntnis weitreichende Konsequenzen, nicht nur für das allgemeine Verständnis von Raum und Zeit, sondern vor allem auch für die Auffassung von der menschlichen Seele. Dabei handelt es sich nicht um völlig neue Ideen, sondern um die Wiederentdeckung antiker und fernöstlicher Überzeugungen. Hier sei nur an das 45. Fragment des Heraklit

erinnert, welches besagt, dass die Grenzen der Seele unauslotbar sind, ganz gleich welche Methoden man auch anwenden mag: „ψυχῆι πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει“ (Diels 1903: 73). Den Vorläufern der Synchronizitätsidee, unter denen Jung auch ausdrücklich Heraklit erwähnt, widmet er in seiner Abhandlung ein ganzes Kapitel (Jung 1967d: 542-561). Bei Naturvölkern ist die Vorstellung von einem alles durchdringenden Weltgeist als Garant eines psycho-physischen Parallelismus weit verbreitet. Bis in die Neuzeit hinein ist eine solche Idee auch bei vielen abendländischen Philosophen in unterschiedlichen Spielarten belegbar. Exemplarisch für die Antike seien in diesem Zusammenhang Hippokrates (Sympathie aller Dinge) (vgl. Jung 1967d: 547), Plotin, Theophrast (vgl. ebd.), Pico della Mirandola (vgl. ebd.: 548), Agrippa von Nettesheim (vgl. ebd.: 549), Theophrastus Paracelsus (vgl. ebd.: 552). Als Vertreter der beginnenden Neuzeit wird Johann Kepler (vgl. ebd.: 554f.) angeführt und als letzter renommierter Philosoph dieser Epoche gilt Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), der mit seiner Idee der prästabilierten Harmonie einen „absoluten Synchronismus der psychischen und der physischen Ereignisse“ (Jung 1967d: 555) postulierte, der von Gott als Urheber dieser Anordnung garantiert wird. Körper und Geist werden mit zwei synchronisierten Uhren verglichen, von denen jede ihren eigenen Gesetzen folgt und deren Übereinstimmung durch eine vom Urheber vorherbestimmte Harmonie gewährleistet wird. Der Mensch stellt einen Mikrokosmos im Makrokosmos der Welt dar und seine Seele fungiert als Spiegel der Bilder des Universums. Für Leibniz wurde das Synchronizitätsprinzip zu einer absoluten Regel, während Jung zu bedenken gab, dass „die empirisch feststellbaren synchronistischen Phänomene, weit entfernt davon, eine Regel zu bilden, relativ so seltene Ausnahmen darstellen, daß ihr Vorkommen meistens bezweifelt wird“ (Jung 1967d: 557). In dem Maße, in dem ab dem 18. Jahrhundert die wissenschaftlichen Methoden auf die Verarbeitung von Daten der Sinneswahrnehmung reduziert wurden, d. h. mit zunehmender Extravertiertheit, ist die Idee der correspondentia aus dem allgemeinen Bewusstsein verdrängt

worden. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war das Kausalitätsprinzip zum einzigen naturwissenschaftlichen Erklärungsmodell geworden, das dann im Laplace'schen Determinismus seinen Höhepunkt erreichen sollte. Erst mit der Erforschung von ESP-Phänomenen in der Psychologie, dem aufkommenden Interesse am fernöstlichen Denken und der Erforschung des subatomaren Bereiches im 20. Jahrhundert gelangte die Synchronizitätsidee wieder in den Fokus von Forschern, die bereit waren neue Wege zu gehen. Sowohl in den Vorstellungsmodellen der europäischen Denker als auch in den Philosophien Chinas setzt die Synchronizität „einen in Bezug auf das menschliche Bewußtsein apriorischen Sinn voraus, der außerhalb des Menschen vorhanden zu sein scheint" (Jung 1967d: 559). Die Ahnung davon ist im kollektiven Unbewussten präsent und konstelliert sich in den Archetypen, welche als Anordner des psychophysischen Parallelismus fungieren. In einem Denkmodell, das Synchronizität als eigenständiges Prinzip postuliert, sieht Jung auch das Potential zur Weiterentwicklung der westlichen Naturwissenschaften, da auf diese Weise Phänomene erklärt werden könnten, welche die Forscher mit kausalem Denken bisher nicht in den Griff bekommen und die sie deshalb aus ihren Forschungsbereichen ausgeklammert haben. Zu ihnen zählt z. B. die sogenannte „out-of-body-experience" von Menschen während einer Nahtoderfahrung. Sie berichten von Sinneswahrnehmungen und Bewusstseinstätigkeit in Ohnmachtszuständen während einer Episode des klinischen Todes, in der sie sich selbst und umstehende Personen von einem Beobachtungsposten außerhalb ihres eigenen Körpers betrachtet haben (vgl. Jung 1967d: 564-567). Abgesehen vom Leib-Seele-Problem beim Menschen könnte auch die Morphogenese in der Biologie möglicherweise „unter dem Gesichtswinkel des synchronistischen Faktors betrachtet werden" (Jung 1967d: 569). Was Jung jedoch mit Nachdruck betont, ist der Sachverhalt, dass es sich bei der Synchronizität „nicht um eine philosophische Ansicht, sondern um einen empirischen Begriff" (Jung 1967d: 569) handelt, „der ein der Erkenntnis notwendiges Prinzip postuliert" (Jung 1967d: 570). Jung hegt die Hoffnung, dass die weiteren Entwicklungen in den

Naturwissenschaften zu einer Überwindung der aus Raum, Zeit und Kausalität bestehenden „Triade des klassischen physikalischen Weltbildes“ (ebd.) führen, und zwar im Sinne einer Erweiterung durch das Prinzip der Synchronizität. Aus der so entstanden Vierheit (Quaternio) würde sich „eine Einheit des Seins ergeben, die durch eine neue Begriffssprache ausgedrückt werden müßte“ (Jung 1967d: 570).

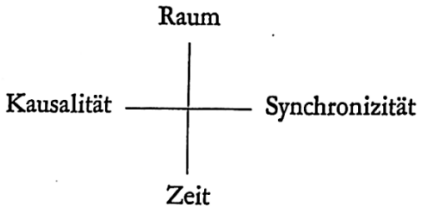


Abbildung 8: Neues physikalisches Weltbild

Diese neue Ganzheit kann als Symbol fungieren, mit dessen Hilfe das Trauma des westlichen Menschen geheilt werden könnte: die Spaltung zwischen Glauben und Wissen.

5.3.2 Von Yin und Yang zu Anima und Animus

„Ohne Entstehen, ohne Vergehen,
Ohne Vergangenheit, ohne Zukunft.
Ein Lichtschein umgibt die Welt des Geistes.
Man vergißt einander, still und rein,
ganz mächtig und leer.
Die Leere wird durchleuchtet vom Schein des
Herzens des Himmels."
(Wilhelm / Jung 1996: 158)

Im Jahre 1929 gaben Richard Wilhelm und C. G. Jung „Das Geheimnis der Goldenen Blüte – Ein chinesisches Lebensbuch" heraus, das in 3000 Exemplaren im Dornverlag Grete Ullmann in München erschien (vgl. Wilhelm / Jung 1996: 162). Das Werk beginnt mit einer Einführung von Jung, in der er erklärt, warum es dem Europäer schwer fällt, den Osten zu verstehen und weshalb die moderne Psychologie eine Verständnismöglichkeit eröffnet, indem sie „die Brücke eines inneren, seelischen Verständnisses zwischen Ost und West zu schlagen" (Wilhelm / Jung 1996: 64) in der Lage ist. Der zweite Teil enthält die Übersetzung eines taoistischen Textes nach Richard Wilhelm mit umfangreichen Erläuterungen zu den Grundbegriffen. Die ersten gedruckten Ausgaben des chinesischen Textes lassen sich bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgen. Er basiert jedoch auf mündlichen Traditionen, welche auf die „Religion des Goldenen Lebenselixiers" (Wilhelm / Jung 1996: 68) zurückgehen, die im 8. Jahrhundert entstanden ist. Als Stifter gilt ein gewisser Lü Yen, um den sich im Laufe der Zeit ein umfangreicher Mythenkranz gebildet hat. Obwohl die esoterische Geheimreligion zunächst eine recht weite Verbreitung fand, gerieten ihre Mitglieder später in den Verdacht politischer Unruhestiftung und wurden von Seiten verschiedenster Regierungen verfolgt. Wilhelm erkennt im vorliegenden Werk nicht nur Einflüsse aus dem I Ging, dem Taoismus und dem Mahāyāna-Buddhismus, sondern überraschenderweise auch einige Wendungen, die ihm „aus der christlichen Lehre bekannt sind" (Wilhelm / Jung 1996: 71). Der Verfasser führt die christlichen Gedanken auf die mit dem Kaiser im 8. Jahrhundert verbündeten Uiguren zurück, welche der nestorianischen Glaubensrichtung anhingen. Auf sie

verweist ein im Jahre 781 errichtetes Monument in Sianfu, welches mit einer chinesischen und einer syrischen Inschrift versehen ist (vgl. Wilhelm / Jung 1996: 73). Neben der Herkunft des Buches erläutert Wilhelm auch die Grundlagen der Weltanschauung, auf der die in ihm enthaltenen Meditationsmethoden beruhen und die allen philosophischen Richtungen Chinas gemeinsam sein soll:

> „Sie baut sich auf von der Voraussetzung aus, daß Kosmos und Mensch im Grunde gemeinsamen Gesetzen gehorchen, daß der Mensch ein Kosmos im kleinen und von dem großen Kosmos nicht durch feste Schranken geschieden ist. Dieselben Gesetze herrschen hier wie dort, und vom einen Zustand aus eröffnet sich der Zugang zum anderen. Psyche und Kosmos verhalten sich wie Innenwelt und Umwelt. Der Mensch partizipiert daher naturhaft an allem kosmischen Geschehen und ist innerlich wie äußerlich mit ihm verwoben." (Wilhelm / Jung 1996: 74)

Der Inbegriff für dieses Weltgesetz, das auch als Weg oder Sinn bezeichnet wird, ist das Tao. Die Bedeutungsvielfalt des entsprechenden chinesischen Schriftzeichens wurde oben (S. 337f.) bereits ausführlich dargelegt. Aus dem Tao gehen nun die polaren Prinzipien der Wirklichkeit hervor, die als Yin und Yang bezeichnet werden.

Abbildung 9: Yin-Yang-Symbol

Das Symbol verdeutlicht die Einheit der polaren Gegensätze, die sich nicht gegenseitig ausschließen, bekämpfen oder neutralisieren. Sie bedingen und ergänzen sich gegenseitig und konstituieren als Urkräfte die Ganzheit der erfahrbaren Wirklichkeit. Zeichenhaft dargestellt wird dieser Sachverhalt im ☯-Symbol durch den hellen Punkt im dunklen Feld und den dunklen Punkt im hellen. Ihre

jeweilige Bedeutung soll der Übersichtlichkeit halber in einer Tabelle festgehalten werden (vgl. Wilhelm / Jung 1996: 75).

Yin	Yang
Nordseite eines Berges (Schatten)	Südseite des Berges (Helligkeit)
Dunkel	Licht
Passivität	Aktivität
Das Empfangende	Das Schöpferische
Erde	Himmel
Weiblichkeit	Männlichkeit
Instinkt, Emotionalität und Intuition	Rationalität, logisches und analytisches Denken

Durch die Wirksamkeit der Urkräfte „entstehen die zehntausend Dinge, d. h. die äußere Welt" (Wilhelm / Jung 1996: 75). Im Menschen stellt sich die polare Spannung von Yin und Yang als Zusammenspiel zweier Kräfte dar, die im Chinesischen als «Po» und «Hun» bezeichnet werden. «Hun», das zum Yang-Prinzip gehört, wurde von Richard Wilhelm mit «Animus» und «Po», welches dem Yin-Prinzip angehört, mit «Anima» übersetzt. Das Zeichen für «Hun» setzt sich zusammen aus Dämon und Wolke, das Zeichen für «Po» aus Dämon und weiß. Im lebendigen Menschen wird der Animus im Gehirn und die Anima im Solarplexus als Energiezentrum lokalisiert. Der eine wohnt in den Augen, die andere im Unterleib. „Der Animus ist licht und beweglich, die Anima ist dunkel und erdgebunden" (Wilhelm / Jung 1996: 77). Das beiden gemeinsame Klassenzeichen für Dämon gibt einen Hinweis darauf, dass die entsprechenden Konzepte aus dem Vorstellungsbereich des Sterbeprozesses stammen.

> „Man dachte sich die Anima als vorzugsweise an die körperlichen Prozesse geknüpft; sie sinkt beim Tod mit in die Erde und verwest. Der Animus dagegen ist die höhere Seele; sie steigt nach dem Tode nach oben in die Luft, wo sie zunächst noch eine Zeitlang sich betätigt und dann sich im Himmelsraum verflüchtigt bzw. in das allgemeine Lebensreservoir zurückströmt." (Wilhelm / Jung 1996: 77)

Im Tode also trennen sich Animus und Anima, so dass sich die Einheit des Menschen auflöst. Die dem Yin-Prinzip zugehörige erdhafte Körperseele sinkt in die Erde und wird zu einer Art Spuk, der mit dem chinesischen Wort für „das Wiederkehrende" bezeichnet wird. Die zum Yang-Prinzip gehörende höhere Hauchseele steigt „empor und wird zu »Schen«, dem »sich ausdehnenden und offenbarenden« Geist oder Gott" (Wilhelm / Jung 1996: 44). Für Wilhelms Verständnis der chinesischen Konzeption von Anima und Animus ist entscheidend, dass beide einander polar zugeordneten Prinzipien „geschlechtsunabhängig in jedem Individuum vertreten sind" (Wegener-Stratmann 1990: 115).

Im dualistischen Denksystem der Chinesen sah Jung eine Bestätigung seines eigenen tiefenpsychologischen Menschenbildes. Obwohl er die Begriffe Anima und Animus zwar durchaus in Analogie zu den von Wilhelm vorgetragenen Bedeutungen gebrauchte, verstand Jung sie als Archetypen, die das Unbewusste beim Mann und bei der Frau in unterschiedlicher Weise prägen. In seinem Vorwort zum „Geheimnis der Goldenen Blüte" erklärt er die Unterschiede zwischen seinen eigenen Konzepten und denen der chinesischen Philosophie.

Zur näheren Erläuterung bezieht sich der Psychoanalytiker auf seine 1928 veröffentlichte Schrift „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten" (Jung 2012d: 74 - 96). Auch wenn Jung in seiner Anima-Animus-Lehre zwischen der Psychologie des Mannes und der der Frau unterscheidet, so geht er ebenso wie die chinesische Philosophie und die Alchemie des europäischen Mittelalters „von einem androgynen Urzustand der Seele" (Wegener-Stratmann

1990: 112) aus. Dass die aus diesem Urzustand hervorgehende Polarität kein Gegeneinander, sondern ein Miteinander der Geschlechter und infolgedessen das gegenseitige Angewiesensein aufeinander impliziert, ist für Jung eine Selbstverständlichkeit:

> „So setzt das ganze Wesen des Mannes die Frau voraus, körperlich sowohl wie geistig. Sein System ist a priori auf die Frau eingestellt, ebenso wie es auf eine ganz bestimmte Welt, wo es Wasser, Licht, Luft, Salz, Kohlehydrate und so weiter gibt, vorbereitet ist." (Jung 2012d: 75f.)

Aus der Analyse der Psyche des Mannes leitete Jung die „Existenz eines halbbewußten psychischen Komplexes von zum Teil autonomer Funktion" (Jung 2012d: 76) ab, den er als weiblichen Faktor mit dem Begriff «Anima» bezeichnete. Er definiert die „weibliche Figur im Unbewußten" (Wilhelm / Jung 1996: 45) des Mannes „als Imago oder Archetypus oder Niederschlag aller Erfahrungen des Mannes am Weibe" (ebd.). In der Abhandlung aus dem Jahre 1928 verweist er in diesem Zusammenhang auf die emotionale Intelligenz und das überlegene Ahnungsvermögen der Frau, welche in einer Partnerschaft „eine Quelle der Informationen über Dinge, für die der Mann keine Augen hat" (Jung 2012d: 74), werden. Als sozialpsychologischer Grund für die Bildung des teilautonomen Seelenkomplexes der Anima wird die Tatsache angeführt, dass der Mann durch die Konventionen der Gesellschaft gezwungen ist, seine weiblichen Eigenschaften zu verdrängen, was zwangsläufig „zu einer Anhäufung dieser Ansprüche im Unbewußten" (Jung 2012d: 75) führt. Im Vorwort zu Wilhelms Publikation werden diese beiden Faktoren nicht erwähnt. Stattdessen bezieht sich Jung dort auf die Beobachtung, dass „der affektive Charakter beim Manne weibliche Züge hat" (Wilhelm / Jung 1996). Als abgrenzbare Inhalte des Bewusstseins haben die Affekte den Charakter von (teil)autonomen Persönlichkeitsanteilen. Im Bilde der Anima sieht Jung allerdings noch etwas Überindividuelles, dessen tiefere Wurzeln bis weit in die Menschheitsgeschichte hinein reichen. Aus ihnen entstammt „ein ererbtes kollektives Bild der Frau im Unbewußten des Mannes, mit dessen Hilfe er das Wesen der Frau erfaßt" (Jung 2012d: 76). Dieses

Bild wird bei der Partnerwahl aktiviert, indem es auf potentielle Kandidatinnen projiziert wird, wodurch ein Mann meist versucht „jene Frau zu gewinnen, die der besonderen Art seiner eigenen unbewußten Weiblichkeit am besten entspricht“ (Jung 2012d: 75). Darüber hinaus ist die Anima die Führerin nach innen, die dem Mann den Weg in die eigene Tiefe zeigt. Sie bewirkt, dass er seine Gefühle, Launen und unbewussten Erwartungen ernst nimmt, so dass er sich mit ihnen intellektuell, künstlerisch und moralisch auseinandersetzen kann, z. B. in Literatur, Malerei, Musik und Philosophie. In spiritueller Hinsicht bringt sie den Mann dazu, sich als Priester in seiner eigenen inneren Kirche zu verstehen, indem er seine Lebensaufgabe in einem religiösen Dienst an den inneren Bildern seiner Seele findet. Die Anima tritt demnach als Mittlerin zwischen Ich und Selbst auf. Im Vorwort erläutert Jung diesen Gedanken folgendermaßen:

> „Ich habe die Anima auch als eine Personifikation des Unbewußten überhaupt definiert und sie darum auch als eine Brücke zum Unbewußten, als die Funktion der Beziehung zum Unbewußten, aufgefaßt.“ (Wilhelm / Jung 1996: 48)

Als funktionaler Komplex bildet sie das Gegenstück zur Persona, welche die Aufgabe hat, die Anpassung des Ich an die Normen, Gepflogenheiten und Leistungsanforderungen der Gesellschaft zu bewerkstelligen. Die Persona ist das Gesicht bzw. die Maske, welche wir für die Welt um uns herum aufsetzen. Sie vermittelt im Verhältnis zur Außenwelt, indem sie bestimmte Aspekte unserer Persönlichkeit zum Ausdruck bringt und andere verbirgt. Sie bildet sozusagen die psychische Haut zwischen dem Ich und der Außenwelt. Demnach besteht also „eine kompensatorische Beziehung zwischen Persona und Anima“ (Jung 2012d: 78).

Obwohl er Wilhelms Übersetzung von «Hun» als Animus nachvollziehen kann, entschied sich Jung aufgrund seiner psychotherapeutischen Erfahrungen für eine andere Wiedergabe. Da die chinesische Philosophie sich als Männerdomäne verstand, deren Ziel die Aufstellung allgemeingültiger metaphysischer Aussagen war, nahm sie in ihrer Anthropologie keine Differenzierung zwischen Mann

und Frau vor. Als abendländischer Seelenarzt kann Jung „aber unmöglich die Existenz der Frau und ihre eigentümliche Psychologie übersehen“ (Wilhelm / Jung 1996: 46). Nach Jungs Typologie gibt es bei Mann und Frau jeweils unterschiedliche vorherrschende seelische Kräfte, so dass die jeweils gegengeschlechtliche Dominante unterentwickelt bleibt. Im Mann dominiert der «Logos» und in der Frau der «Eros».

> „Eros ist die Verflechtung, Logos die scheidende Erkenntnis, das klärende Licht. Eros ist Bezogenheit, Logos ist Diskrimination und Unbezogenheit.“ (Wilhelm / Jung 1996: 47f.)

Daher übersetzt Jung «Hun» beim Mann mit «Logos». Auch in Wilhelms Übersetzung findet sich das Wort «Logos», allerdings für „den chinesischen Begriff »Sing«, den man auch als »Wesen« oder »schöpferisches Bewußtsein« übersetzen könnte“ (Wilhelm / Jung 1996: 46). Nach dem Tode wird «Hun» zu «Schen», dem Geist, der eng mit «Sing» verwandt ist. Nach Jung können die Begriffe der chinesischen Philosophie nicht eins zu eins in die europäische Gedankenwelt übertragen werden, da es sich bei ihnen nicht um logische Konstrukte im westlichen Sinne, sondern um intuitive Vorstellungen handelt.

> „Hun wäre demnach das Licht des Bewußtseins und der Vernünftigkeit im Manne, ursprünglich aus dem logos spermatikos des Sing stammend und durch Schen nach dem Tode wiederum zum Tao zurückkehrend. Der Ausdruck »Logos« dürfte in dieser Anwendung besonders geeignet sein, als er den Begriff eines universalen Wesens in sich faßt, wie ja die Bewußtseinsklarheit und Vernünftigkeit des Mannes kein individuell Gesondertes, sondern ein Universales ist; … .“ (Wilhelm / Jung 1996: 46f.)

Nach Jung ist der dominierende Faktor in der Psyche des Mannes der Logos, während der Eros weniger stark entwickelt und ausdifferenziert ist. Letzterer wird als Anima bezeichnet und besteht „zunächst aus minderwertiger affektiver Bezogenheit“ (Wilhelm / Jung 1996: 47), so dass er „auf niederer Stufe eine Karikatur des weiblichen Eros“ (ebd.) ist. Analog dazu ist der Animus der Frau auf

niederer Stufe „ein minderwertiger Logos, eine Karikatur des differenzierten männlichen Geistes“ (Wilhelm / Jung 1996: 47). Jung meint damit, dass die Urteilsfähigkeit und die analytische Rationalität des Animus nicht der Höhe des Logos entsprechen.

> „Der Animus der Frau besteht aus einer Vielzahl vorgefaßter Meinungen und ist daher weit weniger durch *eine* Figur personifizierbar, als vielmehr durch eine Gruppe oder Menge.“ (Wilhelm / Jung 1996: 47)

Dem Vorwurf, dass er die Figuren des Unbewussten auf mythologische Art und Weise personifiziere und so mit seiner Psychologie in eine moderne Version primitiver Dämonologie zurückfalle, begegnet Jung mit dem Hinweis auf die Wirklichkeit und Wirkweise (teil)autonomer Seelenkomplexe. Im Unterschied zum Osten fällt es dem westlichen Denken schwer, nicht nur die Existenz des Unbewussten anzuerkennen, sondern vor allem die Konsequenz aus der Erkenntnis zu ziehen, dass das Bewusstsein aus dem Unbewussten hervorgeht. Das westliche Denken neigt nämlich dazu, entweder die Psyche mit dem Bewusstsein zu identifizieren oder das Unbewusste als Produkt, Funktion oder gar Fiktion des Bewusstseins zu verstehen. Jung geht es daher um die volle Anerkennung der Wirklichkeit des Unbewussten, was bedeutet, dass seine Figuren als spontan wirkende Größen verstanden werden.

> „Wenn nämlich den unbewußten Figuren nicht die Dignität spontan wirkender Größen zuerkannt wird, so verfällt man zu einem einseitigen Bewußtseinsglauben, der schließlich zur Überspanntheit führt. Dann müssen Katastrophen geschehen, weil man trotz aller Bewußtheit die dunklen psychischen Mächte übersehen hat. Nicht wir personifizieren sie, sondern sie sind von Urbeginn persönlicher Natur.“ (Wilhelm / Jung 1996: 49)

Schwerer als der Vorwurf des Rückfalls in antike mythologische Denkmuster wiegt die feministische Kritik an Jungs Anima-Animus-Lehre. Vor allem die These, das Bewusstsein des Mannes sei vom Logos und das der Frau vom Eros geprägt, scheint aus heutiger Sicht nicht das Ergebnis empirischer Forschung, sondern eher die

Widerspiegelung überkommener Klischeevorstellungen einer patriarchalischen Gesellschaft zu sein. Die Problematik von Jungs These wird noch dadurch verstärkt, dass der Verfasser auch in seinem Spätwerk an der Konsequenz festhielt, welche besagt, dass die Frau ihrer Psyche durch intellektuelle Tätigkeit Schaden zufüge. Die Animustheorie führt also dazu, dass ihr Begründer „die sachliche Auseinandersetzung der Frau mit Themen aus der Wissenschaft, Politik und Wirtschaft in Frage" (Wegener-Stratmann 1990: 122) stellt. In diesen Bereichen wird der Frau lediglich als inspirierende Muse im Hinblick auf die Anima des Mannes eine positive Funktion zuerkannt.

Diese aus heutiger Sicht unhaltbaren Thesen verlangen nach einer Erklärung. Feministische Psychologinnen haben wiederholt auf Jungs problematisches Frauenbild aufmerksam gemacht (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 120). Als eine entwicklungspsychologische Ursache gilt seine ambivalente Mutterbeziehung. In seinem Erinnerungsbuch berichtet er davon, welche Auswirkungen eine mehrere Monate andauernde Trennung aufgrund eines Krankenhausaufenthaltes seiner Mutter auf den Dreijährigen hatte: „Das Gefühl, das sich mir mit dem Weiblichen verband, war lange Zeit: natürliche Unzuverlässigkeit" (Jung 2007: 15). Jung selbst gesteht ein, dass dieser Bruch in der frühkindlichen Bindung nicht ohne Auswirkungen auf sein späteres Verhältnis zu Frauen geblieben sei (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 120). Hinter der These, dass Frauen weniger für intellektuelle Tätigkeiten geeignet seien als Männer steht wohl zu Recht „die Angst, die Domäne der Wissenschaft nicht mehr dem männlichen Denkvermögen vorbehalten zu können und von den Frauen womöglich überflügelt zu werden" (Wegener-Stratmann 1990: 126). Somit wäre die Animustheorie eine Kompensation für ein unbewusstes Minderwertigkeitsgefühl Jungs gegenüber den Frauen. In diesem Punkt wird tatsächlich etwas von dem Schatten des Psychotherapeuten, also von einer unaufgearbeiteten Problematik sichtbar. Dabei geht es allerdings nicht nur um sein Verhältnis zu den Frauen, sondern auch um das zur Machtfrage. Letztere hat er in seinem Gesamtwerk mehr oder weniger geschickt umgangen.

Patienten mit entsprechenden Problemen hat er gerne an Kollegen der Adler-Schule weiterempfohlen. Es steht zu vermuten, dass er als Mitglied einer privilegierten Gesellschaftsschicht die Vorteile seiner Position nicht in Frage stellen, sondern eher genießen wollte. So finden wir bei ihm oft ausführliche Abhandlungen zur Religions-, Kultur-, Wissenschafts- und Zivilisationskritik, aber keine Äußerungen zur Herrschaftskritik. Dass hier ein blinder Fleck vorliegt, den er in seinen Reflexionen nicht einholte, erkennt man auch daran, dass er seiner chauvinistischen Theorie keine praktischen Taten folgen ließ. Im Gegenteil! Ist es nicht merkwürdig, dass er als engste Mitarbeiter an seinem psychologischen Forschungswerk keine Männer, sondern Frauen (v. Franz, Jaffe, Jacobi, u.a.) auswählte? Auch in der schwerwiegenden Frage, ob er sein Rotes Buch veröffentlichen sollte oder nicht, wandte er sich nicht vertrauensvoll an das vermeintlich nüchterne, rationale und objektive Urteil eines Mannes, sondern griff auf die psychologische Expertise von Cary Fink zurück, „die wegen ihres kritischen Verstandes von Jung hoch geschätzt wurde" (Jung / Hoerni 2009: 214). Hätte er seine Animustheorie konsequent in soziale Praxis umgesetzt, hätte er seinen Mitarbeiterinnen raten müssen, die Integrität ihrer Psyche nicht durch eine wissenschaftliche Betätigung aufs Spiel zu setzen, sondern sie in der Sorge um ein Heim und eine Familie zu wahren. Auch wenn man Jung als Mensch gerne vom Vorwurf des Chauvinismus freisprechen möchte, kommt man dennoch nicht umhin, die chauvinistische Schlagseite seiner Anima-Animus-Lehre zu konstatieren. Eine ähnliche Problematik zeigt sich auch in der Entwicklung der ☯-Lehre. In den vorklassischen Büchern wurden Yin und Yang zunächst nur im Sinne von «dunkel» und «hell» verwendet. Später wurden die Begriffe dann mit einer geschlechtsspezifischen Bedeutung belegt. Erst in der Han-Zeit (206-220 n. Chr.) wurde die ursprüngliche Ausgewogenheit der Kräfte, welche dem ☯-Symbol entspricht, im Sinne der patriarchalischen Gesellschaftsordnung des Konfuzius so uminterpretiert, dass das Yang (männlich) dem Yin (weiblich) übergeordnet sei (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 117f.). Trotz der problematischen Zuordnung von geschlechtsspezifischen Eigenschaften und der Hierarchisier-

ung der Prinzipien blieb in der chinesischen Philosophie das zentrale Anliegen der Harmonisierung der beiden Urkräfte erhalten.

Aufgrund der in Jungs Theorie inkorporierten Rollenklischees von Mann und Frau lehnen einige Psychotherapeutinnen, wie z. B. Ursula Baumgardt (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 122) Jungs Animus-Lehre insgesamt ab. Andere, wie z. B. Verena Kast (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 123), ziehen es vor, Jungs Theorie entlang der Grundlinien der ursprünglichen ☯-Lehre zu modifizieren. Kast weist darauf hin, dass sich Bilder von Anima und Animus gleichermaßen in Träumen, Phantasien und Projektionen von Männern und Frauen finden lassen. Mit ihnen werden jeweils auch vergleichbare Emotionen und Verhaltensweisen verbunden. Um das Potential dieser Symbole in der therapeutischen Arbeit nutzbar zu machen, schlägt sie vor, Anima und Animus für beide Geschlechter zu postulieren. Auf diese Weise könnte auch ein Problem der Archetypenlehre gelöst werden, welches Anlass zu grundsätzlicher Kritik gegeben hat (vgl. oben S. 154). Es ist nämlich nur schwer begreifbar, weshalb Figuren wie „zwingende Patriarchen, geheimnisvolle Fremde, göttliche Jünglinge, faszinierende Denker" (Wegener-Stratmann 1990: 123) u.v.a. in den Träumen von Frauen als Animus-Symbole gedeutet werden, während sie in Träumen von Männern als Schattenfiguren oder als Personifikationen des Selbst fungieren sollen. Wegener-Stratmann befürwortet die These, „daß sowohl Mann als auch Frau Animus und Anima besitzen" (Wegener-Stratmann 1990: 124), da sie der Bipolarität innerhalb der Psyche gerecht wird und so die Auffassung von der grundlegenden Androgynität des Menschen bekräftigt. Bei dieser Idee handelt es sich um eine archetypische Vorstellung, die in unterschiedlichen Variationen in Mythen und Traditionen überall auf der Welt auftaucht. Aus unserem Kulturkreis sei nur exemplarisch auf die Kugelmenschen aus Platos «Gastmahl» und auf den zweigeschlechtlichen Νοῦς im Poimandres verwiesen. In diesen Mythen wird die Frage nach den Ursprüngen des Seins aufgeworfen sowie die Sehnsucht nach der Versöhnung der Gegensätze, nach Frieden und Harmonie zum Ausdruck gebracht.

Vielleicht konnte Jung aufgrund seiner schweizerisch-patriarchalischen Prägung nicht umhin, das Yin-Prinzip mit der Frau und das Yang-Prinzip mit dem Mann zu identifizieren, wodurch seine Anima-Animus-Lehre in eine Schieflage geriet. Um sie wieder in eine gesunde Balance zu bringen, ist es notwendig, die Existenz von Yin- und Yang-Elementen in jedem Individuum anzuerkennen und die gesellschaftliche Gleichwertigkeit von sogenannten «männlichen» und «weiblichen» Eigenschaften anzuerkennen und politisch umzusetzen (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 146–148). Wegener-Stratmann ist überzeugt, dass das Polaritätsprinzip, das von dynamischen Beziehungen zweier gleichwertiger aber gegensätzlicher Pole ausgeht, dazu beiträgt, „eine neue Balance in der Mann-Frau-Beziehung zu finden“ (Wegener-Stratmann 1990: 148). Dadurch, dass beide Pole zu ihrem Recht kommen und nicht mehr jeder danach streben muss, den anderen zu unterdrücken oder zu übervorteilen, könnte die gesellschaftliche Umsetzung dieses Prinzips einen wichtigen Beitrag zur Geschlechtergerechtigkeit und zu sozialem Frieden leisten, gerade auch angesichts der modernen Diversitätsproblematik.

5.4 Die Brücke zwischen Ost und West

> „Der Weg ist nicht ohne Gefahr. Alles Gute ist kostbar, und die Entwicklung der Persönlichkeit gehört zu den kostspieligsten Dingen." (Wilhelm / Jung 1996: 24)

Jungs Interesse am chinesischen Denken erwachte Anfang der 1920er Jahre während der Forschungstätigkeit zu seinem Werk „Psychologische Typen", das 1921 erschien. Die Arbeit an diesem Buch führte ihn „unmittelbar zum chinesischen Begriff des Tao" (Jung 2007: 211). Im Zuge seiner Beschäftigung mit buddhistischem Geistesgut entdeckte er die Nützlichkeit von Mandala-Zeichnungen für die therapeutische Arbeit. 1928 malte er selbst ein Mandala, in dessen Zentrum sich ein Schloss befand und das er von den Formen und der Farbgebung her als chinesisch empfand. Kurz nach dessen Fertigstellung erhielt er einen Brief von seinem Freund Richard Wilhelm mit der Bitte, ein Vorwort zum chinesischen Traktat „Das Geheimnis der Goldenen Blüte" zu schreiben. Dieser Text war für ihn damals vor allem deshalb von besonderem Interesse, da er in ihm eine ungeahnte Bestätigung seiner „Gedanken über das Mandala und die Umkreisung der Mitte" (Jung 2007: 201) erblickte. Über die Beschäftigung mit den Weisheitstraditionen Chinas und seiner Alchemie fand Jung schließlich zur europäischen Alchemie des Mittelalters. Sie stellte für ihn „die lang gesuchte Verbindung zwischen dem Gnostizismus des zweiten und dritten Jahrhunderts und den eigenen psychologischen Erkenntnissen" (Wegener-Stratmann 1990: 26) dar. Der Hauptanteil seiner Forschungstätigkeit in den 1930er Jahren war dem Studium des alchemistischen Gedankenguts gewidmet. Zu diesem Zweck hatte Jung ein Kompendium lateinischer Traktate erworben, mit deren Inhalten er zunächst wenig anfangen konnte. Vieles von dem, was er da las, erschien ihm „als ein eklatanter Unsinn" (Jung 2007: 208). Dennoch war es gerade die merkwürdige Rätselhaftigkeit der Texte, welche eine große Faszination auf

den Psychologen ausübte. Mit Hilfe eines selbst angelegten, umfänglichen Stichwortverzeichnisses gelang es ihm allmählich, den „Sinn der alchemistischen Ausdrucksweise“ (Jung 2007: 209) zu entschlüsseln. Nimmt man das alchemistische Werk wörtlich, so besteht sein Ziel zunächst darin, den «Stein der Weisen» aus der «materia prima», dem mysteriösen Urstoff, zu gewinnen. Er sollte nicht nur dazu dienen, Blei oder Quecksilber in Gold umzuwandeln, sondern auch Krankheiten zu heilen und andere Wundertaten zu vollbringen. Da es sich bei den Experimenten der Alchemisten um Vorgänge handelte, die zum großen Teil von der Intuition gesteuert wurden, erkannte Jung, dass die Laboranten unbewusste psychische Erlebnisse in die stoffliche Welt der Materie hineinprojizierten. Mit der Entdeckung des Projektionscharakters hatte er den entscheidenden „Schlüssel zum Verständnis der alchemistischen Symbole“ (Wegener-Stratmann 1990: 109) in die Hand bekommen. Besonderes Interesse erweckte die Tatsache, dass in den alchemistischen Texten des Ostens wie des Westens die Idee der Androgynität eine herausragende Rolle einnahm. Im Gegensatz zur Dominanz des männlichen Prinzips im jüdisch-christlichen Denken kam dem Hermaphroditen als Symbol der Vereinigung der Gegensätze eine zentrale Stellung zu. In der aus der hermetischen Philosophie hervorgehenden Alchemie hat „das weibliche Prinzip eine hervorragende und dem männlichen ebenbürtige Rolle gespielt“ (Jung 2007: 205). Eines der bedeutendsten weiblichen Symbole „war das Gefäß, in dem die Wandlung der Substanzen sich vollziehen sollte“ (Jung 2007: 206). Die Dualität der Prinzipien ist eine wichtige Voraussetzung dafür, dass die Vereinigung der Gegensätze und mit ihr die Ganzheitlichkeit, welche die Alchemisten im Bild der «chymischen Hochzeit» zum Ausdruck brachten, verwirklicht werden kann (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 112).

Im Unterschied zu einigen mittelalterlichen Laboranten war der äußere Wandlungsprozess des Goldmachens für Jung lediglich ein archetypisches Sinnbild für den inneren Prozess der Individuation. Der Durchbruch zum symbolischen Verständnis der mittelalterlichen Texte führte schließlich zu der von ihm entwickelten Theorie

des Unbewussten. In der Alchemie des Mittelalters erblickte er das Bindeglied zwischen dem antiken Gnostizismus und den Erkenntnissen der modernen Psychologie. Er sah das Bestreben der mittelalterlichen Experimentatoren als eine vom Unbewussten ausgehende kompensatorische Bewegung zum Christentum. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen wurden 1944 in dem Werk „Psychologie und Alchemie" veröffentlicht.

Auf der Grundlage von Gnosis, Alchemie und östlicher Philosophie entwickelte Jung den Standpunkt, von dem aus er nicht nur die vorherrschende Geisteshaltung des Westens kritisierte, sondern auch die unkritische Übernahme östlichen Gedankenguts durch abendländisch geprägte Menschen, welche unter der Tyrannei des wissenschaftlich-technischen Zeitgeistes litten und ihr Heil in den sogenannten esoterischen Lehren des Ostens suchten. Diese Position, die Jung einnahm um sowohl den Ansprüchen der wissenschaftlichen Rationalität auf der einen als auch den Forderungen des Unbewussten auf der anderen gerecht zu werden, wurde von ihm als „transzendente Funktion" (vgl. oben S. 330) bezeichnet. Streng genommen ist die statische Metapher des «Standpunktes» in diesem Kontext nur begrenzt verwendbar, da die „transzendente Funktion" ein dynamisches Geschehen ist, in dem die Einstellungen und Interessen des Bewusstseins sowie die Ansprüche des Unbewussten miteinander ausgehandelt werden. Mit Hilfe dieses theoretischen Konstrukts hat Jung eine Perspektive gewonnen, aus der er sowohl die Stärken der östlichen als auch der westlichen Kultur würdigen und ihre jeweiligen Schwachpunkte ebenfalls klar erkennen konnte. Die chinesische Mentalität lobt er ausdrücklich dafür, dass es ihr gelungen ist, im Sinne des ☯-Symbols sich nicht „in die einseitige Übertreibung und Überschätzung einer einzelnen psychischen Funktion" (Wilhelm / Jung 1996: 14) zu verlieren, sondern in „Anerkennung der Paradoxie und Polarität des Lebendigen" (ebd.) die Gegensätze stets in der Waage zu halten. Dies gilt insbesondere für die gegensätzlichen Bestrebungen von Leib und Geist. Der Psychotherapeut betrachtet das Phänomen, dass sich in China die Geistigkeit „organisch über den primitiven Instinkten aufgebaut hat"

(Wilhelm / Jung 1996: 54), als „ein Zeichen hoher Kultur“ (Wilhelm / Jung 1996: 14). Er fragt sich, ob es nicht sogar eine unerlässliche Bedingung des introvertierten Schauens ist, dass der Mensch zunächst die Gelüste, Ambitionen und Leidenschaften seiner Instinktnatur erfüllen muss: „Wird vielleicht dann der Blick für das Geistige frei, wenn das Gesetz der Erde befolgt wird“ (Wilhelm / Jung 1996: 13)? Der Vorteil der östlichen Geisteshaltung ist darin zu sehen, dass die Triebhaftigkeit nicht zwanghaft unterdrückt werden muss, um den Blick freizubekommen für die unsichtbare Welt der geistig-psychischen Wesenheiten. Statt einer gewaltsamen Unterdrückung, die nur zu Verdrängung und irrationaler Gegenreaktion, nicht aber zu einer wirklichen Überwindung führt, ist es im Osten gelungen, ein echtes Loslassen zu kultivieren, das sich dann, wenn die Zeit gekommen ist, von selbst einstellt. Um den erlösenden Fortschritt herbeizuführen, brauchten die Meister nichts zu tun, sondern nur das, was organisch auf Weiterentwicklung drängte, geschehen zu lassen. Sie taten nichts (Wu Wei) und in diesem Geschehenlassen, im Tun durch Nicht-Tun ward alles getan (vgl. Wilhelm / Jung 1996: 22). Der Preis für die innere Ausgewogenheit ist der Verzicht auf die Eroberung, Beherrschung und Dienstbarmachung der äußeren Welt, welche im Westen durch die Hypertrophie der wissenschaftlich-technischen Rationalität vorangetrieben wurde. Die aus dieser Einseitigkeit resultierende „ungeheure Differenzierung des westlichen Intellektes“ (Wilhelm / Jung 1996: 14) hat auf der einen Seite zwar zu wirtschaftlich-militärischer Vormachtstellung und zivilisatorischer Expansion geführt, ist aber auf der anderen Seite auch ein „Zeichen der Barbarei“ (ebd.). Um die Frage zu beantworten, ob, wie oder was der westlich geprägte Mensch von der Weisheit des Ostens lernen kann, ist es nach Jung unabdingbar, die besonderen geistesgeschichtlichen Umstände in Betracht zu ziehen, die sich infolge der Christianisierung der Tribalgesellschaften in den geographischen Räumen nördlich der Alpen einstellten. Wie oben schon in anderem Zusammenhang angedeutet (vgl. oben S. 258) geht der Psychoanalytiker davon aus, dass die in Stämmen organisierten Bevölkerungen sich zum Zeitpunkt der oft gewaltsam geschehenen

Missionierung noch nicht auf einem geistigen Niveau befanden, das ihnen eine organische Übernahme der höher entwickelten orientalischen Religion ermöglicht hätte. Um die Christianisierung dennoch zu bewerkstelligen, war es notwendig, die Instinktsphäre weitgehend zu unterdrücken.

> „Deshalb nahmen die Religionsübung und die Moral einen ausgesprochen gewalttätigen, ja fast bösartigen Charakter an. Das Unterdrückte wird natürlich nicht entwickelt, sondern vegetiert in ursprünglicher Barbarei im Unbewußten weiter. Wir möchten zwar, aber sind in der Tat gar nicht fähig, die Höhe einer philosophischen Religion zu erklettern. Man kann dazu höchstens emporwachsen. Noch sind die Amfortaswunde und die faustische Zerrissenheit des germanischen Menschen nicht geheilt. Sein Unbewußtes ist noch geladen mit jenen Inhalten, die zuerst noch bewußt werden müssen, bevor man sich von ihnen befreien kann." (Wilhelm / Jung 1996: 54f.)

Askese und Leibfeindlichkeit waren also die damaligen Mittel der Wahl, mit denen der Geist der christianisierten Bevölkerungen auf die philosophische Höhe der neuen Religion gehoben werden sollte. Der Preis, der dafür gezahlt wurde, war die Zerrissenheit des Menschen in Leib und Geist, ein Trauma, das schließlich nach dem psychologischen Gesetz der Enantiodromie ins Gegenteil umschlagen sollte, und zwar in den Materialismus und den Sinnlichkeitskult der Neuzeit. Die christliche Kultur des Mittelalters führte aufgrund der einseitigen Hochschätzung des Geistes, welche sich in der Geistlichkeit als dem obersten gesellschaftlichen Stand widerspiegelte, nicht nur zur Förderung von Bildung und Wissenschaften, sondern schließlich sogar zu einem gewissen Antagonismus von Geist und Intellekt, wobei der Intellekt die Domäne der Wissenschaft dadurch beherrscht, dass seine Prozeduren in rein logisch-formale Rechenoperationen übersetzt und von Maschinen übernommen werden können. In dem Bestreben der Moderne, den Geist durch den Intellekt zu ersetzen, sieht Jung eine nicht zu unterschätzende Gefahr für den Menschen.

> „Der Intellekt ist tatsächlich dann ein Schädiger der Seele, wenn er sich vermißt, das Erbe des Geistes antreten zu

> wollen, wozu er in keiner Hinsicht befähigt ist, denn *Geist* ist etwas Höheres als Intellekt, indem er nicht nur diesen, sondern auch das Gemüt umfaßt. Er ist eine Richtung und ein Prinzip des Lebens, das nach übermenschlichen, lichten Höhen strebt." (Wilhelm / Jung 1996: 13f.)

Trotz der Erkenntnis dieser Problematik liegt es dem Verfasser fern, die Verdienste der abendländischen Wissenschaft zu schmälern. Er erweist sich zwar als Kritiker einer naiven Wissenschaftsgläubigkeit, nicht jedoch als Feind der Wissenschaften.

> „Wissenschaft ist zwar kein vollkommenes, aber doch ein unschätzbares, überlegenes Instrument, das nur dann Übles wirkt, wenn es Selbstzweck beansprucht. Wissenschaft muß dienen; sie irrt, wenn sie einen Thron usurpiert." (Wilhelm / Jung 1996: 10f.)

Der Thron, um in der Metapher zu bleiben, gebührt dem Geist, der die wissenschaftlichen Methoden als Werkzeuge gebraucht und ihre Brauchbarkeit immer wieder aufs Neue kritisch hinterfragen muss. Die Problematik, dass Wissenschaft als Herrschaftsinstrument gebraucht werden kann, mit dessen Hilfe Partikularinteressen von Eliten verschleiert und politische Maßnahmen als alternativlos legitimiert werden können, war Jung offensichtlich nicht bewusst.

> „Wissenschaft ist das Werkzeug des westlichen Geistes, und man kann mit ihr mehr Türen öffnen als mit bloßen Händen. Sie gehört zu unserem Verstehen und verdunkelt die Einsicht nur dann, wenn sie das durch sie vermittelte Begreifen für das Begreifen überhaupt hält." (Wilhelm / Jung 1996: 11)

Dieses Bekenntnis zu Sinn und Wert der westlichen Wissenschaften sowie die klare Einsicht in die prinzipielle, methodisch-bedingte Begrenztheit ihrer Möglichkeiten sollte all jene Kritiker eines Besseren belehren, die Jung in die Ecke der antiaufklärerischen Obskurantisten stellen (vgl. Keintzel 1991: 13; 22). Die von ihm begründete Analytische Psychologie hat der Schweizer Seelenarzt immer als empirische Wissenschaft verstanden, auch wenn er die reduktionistische Engführung des Empirismus ablehnte. Interessanterweise steht seine psychologische Richtung in einer wechselseitigen Beziehung

zu östlichem Gedankengut. Auf der einen Seite hat ihn die durch Richard Wilhelm vermittelte Kenntnis bedeutender Inhalte der chinesischen Philosophie in die Lage versetzt, Licht in das Dunkel einiger der schwierigsten Probleme, die ihm „das europäische Unbewußte stellte" (Jung 2007: 382), zu werfen. Andererseits haben ihm die praktischen Erfahrungen, die er als Psychotherapeut mit europäischen Klienten gesammelt hatte, „einen ganz neuen und unerwarteten Zugang zur östlichen Weisheit eröffnet" (Wilhelm / Jung 1996: 15). Als Erklärung für diese Koinzidenz bietet Jung die Theorie an, dass „die Psyche jenseits aller Kultur- und Bewußtseinsunterschiede ein gemeinsames Substrat besitzt" (Wilhelm / Jung 1996: 16), welches er als das kollektive Unbewusste bezeichnete.

> „Die Tatsache des kollektiven Unbewußten ist einfach der psychische Ausdruck der Identität der Gehirnstruktur jenseits aller Rassenunterschiede. Daraus erklärt sich die Analogie, ja sogar Identität der Mythenmotive und der Symbole und der menschlichen Verständnismöglichkeit überhaupt. Die verschiedenen seelischen Entwicklungslinien gehen von einem gemeinsamen Grundstock aus, dessen Wurzeln in alle Vergangenheiten hinunterreichen. Hier liegt sogar der seelische Parallelismus mit dem Tier. Es handelt sich – rein psychologisch genommen – um gemeinsame *Instinkte des Vorstellens (Imagination) und des Handelns*." (Wilhelm / Jung 1996: 16)

Die Wege zu den Inhalten dieser Tiefenschicht der menschlichen Seele sind jedoch in Ost und West verschieden, was mit den jeweiligen Mentalitätsunterschieden begründet wird. Die westliche Extraversion ist auf die äußere Wirklichkeit ausgerichtet und die östliche Introversion auf das geistig-psychische Geschehen im Inneren des Menschen. Die östlichen Wahrheitssucher kamen „zur Kenntnis innerer Dinge mit einer kindlichen Unkenntnis der Welt" (Wilhelm / Jung 1996: 50), während die westlichen Forscher die Tiefendimensionen der Seele mithilfe naturwissenschaftlicher Methoden erkunden, unterstützt durch ein umfangreiches Wissen um die Geschichte der Welt und die Biologie des Menschen. Jung ist sehr optimistisch im Hinblick darauf, dass wir im Westen eine wissenschaftliche Psychologie aufbauen werden, „die uns die Schlüssel gibt zu Dingen,

zu denen der Osten nur durch seelische Ausnahmezustände fand" (Wilhelm / Jung 1996: 50). Dabei gilt es jedoch zu bedenken, dass sich die jeweiligen Mentalitäten in Ost und West kompensatorisch zueinander verhalten. Der Orient kann von den wissenschaftlichen Erkenntnissen des Abendlandes lernen ebenso wie uns der Osten „ein anderes, weiteres, tieferes und höheres Begreifen lehrt, nämlich *das Begreifen durch das Leben*" (Wilhelm / Jung 1996: 11). Beide Bewusstseinsformen sind historisch und sozio-kulturell bedingt und repräsentieren jeweils nur einen Teil dessen, was dem homo sapiens an Bewusstsein möglich ist. Was auch die getrenntesten Kulturen miteinander als gemeinsame Aufgabe verbindet ist „das der Menschheit auferlegte, ungeheure Naturexperiment der Bewußtwerdung" (Wilhelm / Jung 1996: 64). Aus dem Wissen um die Tatsache, dass jede Kulturform ihre Stärken und ihre Schwächen hat und keine den Menschheitsauftrag aufgrund einer vermeintlichen Überlegenheit aus sich alleine meistern kann, erwuchs Jungs Wertschätzung für fremde Kulturen. Dass Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen voneinander lernen und so die jeweiligen Traditionen weiterentwickeln können, stand für ihn außer Frage. Der Knackpunkt ist allerdings das Wie. Bei dem für östliches Kulturgut aufgeschlossenen Europäer sieht der Psychoanalytiker die Gefahr, dass er sich von seiner Neigung, „aus allem eine Absicht und eine Methode zu machen" (Wilhelm / Jung 1996: 21), in die Irre führen lässt. Er befürchtet, er könnte der Versuchung erliegen, dem wissenschaftlichen Denken den Rücken zu kehren und stattdessen östliche Meditationspraktiken wortwörtlich zu übernehmen. Im Glauben an die Wirksamkeit der «richtigen» Methode würde er so den für ihn „einzig sicheren Boden des westlichen Geistes" (Wilhelm / Jung 1996: 11) verlassen und „sich in einem Dunst von Wörtern und Begriffen, die nie aus europäischen Gehirnen entstanden wären" (ebd.), zu seinem eigenen Schaden verlieren. Die Tragik der westlichen Nachahmung besteht darin, dass der naive Methodenglaube möglicherweise zum genauen Gegenteil dessen führt, was man damit erreichen wollte. Ein chinesischer Weisheitsspruch bringt dies folgendermaßen zum Ausdruck: „Wenn aber ein verkehrter Mann

die rechten Mittel gebraucht, so wirkt das rechte Mittel verkehrt" (Wilhelm / Jung 1996: 12). Wie schon in anderem Zusammenhang mahnt Jung seine europäischen Zeitgenossen eindringlich, nicht zu vergessen, „daß wir keine Orientalen sind" (Wilhelm / Jung 1996: 19) und uns der Tatsache bewusst zu bleiben, dass wir unsere Wurzeln in unserer eigenen Kulturgeschichte haben.

> „Verleugnung unserer eigenen historischen Vorbedingungen wäre reine Torheit und wäre der beste Weg zu einer nochmaligen Entwurzelung. Nur indem wir feststehen auf eigener Erde, können wir den Geist des Ostens assimilieren." (Wilhelm / Jung 1996: 56)

Über die Tiefenpsychologie versucht Jung dem westlichen Menschen seinen ureigenen Zugang zu den Quellen der östlichen Weisheit zu vermitteln, ohne dass ihm das Opfer seiner Eigenart abverlangt wird. Die Kenntnis der Philosophie des Ostens soll für uns Abendländer in erster Linie zum symbolischen Ausdruck der Tatsache werden, „daß wir anfangen, *mit dem noch Fremden in uns in Verbindung zu treten*" (Wilhelm / Jung 1996: 56). In diesem Sinne versteht Jung die östlichen Denker auch nicht als Metaphysiker, die ewige Wahrheiten zu verkünden haben, sondern als symbolische Psychologen, „denen man keinen größeren Tort antun könnte, als sie wörtlich zu nehmen" (Wilhelm / Jung 1996: 57). Nur wenn wir ihre Äußerungen als Ausdruck einer bildhaften Psychologie verstehen, können wir aus ihnen den größtmöglichen Nutzen ziehen, „denn dann wird das sogenannte »Metaphysische« erfahrbar" (Wilhelm / Jung 1996: 57f.). Auch hier zeigt sich Jungs Anliegen, Fragen der Philosophie und der Mystik aus der Empirie heraus zu beantworten (vgl. Jung 2012a: 252) sowie das „Bedürfnis, »aus sich selber« und aus westlicher Geistigkeit zu leben" (Wehr 1998: 214). Anstatt seine Identität aufzugeben und eine Steigerung seiner kulturell bedingten Neurose durch die direkte Übernahme östlicher Yogaübungen zu riskieren (vgl. Wilhelm / Jung 1996: 19), sollte der abendländisch geprägte Mensch seinen eigenen Wurzeln treu bleiben. Indem er sich auf den westlichen Wegen zu den Quellen des Unbewussten begibt, könnte er nicht nur „aus seiner Art und seinem Wesen

heraus“ (Wilhelm / Jung 1996: 14) all das entwickeln, „was der Osten aus seinem Wesen im Laufe der Jahrtausende herausgebar“ (ebd.), sondern aufgrund der höheren Differenzierung seines Intellektes bisher ungeahnte Höhen erreichen.

> „Wenn es uns gelingen sollte, eine andere oder gar noch eine dritte seelische Funktion zu solcher Dignität zu bringen, wie es mit dem Intellekt geschehen ist, so hat der Westen alle Anwartschaft darauf, den Osten um ein Beträchtliches zu überflügeln.“ (Wilhelm / Jung 1996: 14)

Um die «dritte seelische Funktion», die von Jung auch als «transzendente Funktion» (vgl. oben S. 330) bezeichnet wird, zu entwickeln, ist es für den westlichen Menschen unverzichtbar, die Mächte in der Tiefe seiner Psyche anzuerkennen und sich einzugestehen, dass „er nicht der einzige Herr in seinem Hause ist“ (Wilhelm / Jung 1996: 42). Dieser Prozess der Auseinandersetzung mit den geistig-psychischen Mächten und Gewalten entspricht dem, was der Osten den Weg zur Erleuchtung nennt. Nur auf diese Weise kann der westliche Mensch seinen originären Beitrag „zum Entwicklungsprozeß eines höheren Menschheitsbewußtseins, das sich auf dem Weg zu ungekannten Zielen befindet“ (Wilhelm / Jung 1996: 63), leisten. Die aus dem Geist der Aufklärung hervorgegangene Religion der Vernunft, die von Jung auch als „Bewußtseinsbesessenheit mit fanatischer Leugnung der Existenz von Teilsystemen“ (Wilhelm / Jung 1996: 40) bezeichnet wird, bzw. als „ein Monotheismus des Bewußtseins“ (ebd.) gilt es als Kulturstufe zu überwinden und somit die Aufklärung aus dem ihr eigenen Impuls der Kritik heraus weiterzuentwickeln. Um dieses Vorhaben voranzubringen ist es auch notwendig, sich auf unsere christlichen Wurzeln zu besinnen, da „ohne ernsthafteste Anwendung der erworbenen christlichen Werte das Neue auch gar nicht zustande kommen kann“ (Wilhelm / Jung 1996: 56). Diese Überzeugung brachte Jung auch in einem Traumdialog mit der Figur des Bibliothekars in seinem Roten Buch zum Ausdruck. Sein Gesprächspartner vertrat die Ansicht, dass die christliche Religion dem modernen Menschen nichts mehr zu geben habe. Jungs Ich aber entgegnete ihm:

> „Mit dem Christentum sind wir noch nicht ans Ende gekommen, wenn wir es einfach weglegen. Es scheint mir als sei mehr daran, als wir sehen." (Jung / Hoerni 2009: 292)

Für den Schweizer Psychiater ist zur Erreichung einer höheren Kultur- und Bewusstseinsstufe die Anerkennung der christlichen Werte unverzichtbar. Dies gilt insbesondere für die Tugenden der Liebe und der Langmut, die nicht nur auf den Nächsten, sondern auch auf sich selbst anzuwenden sind. So wie wir uns der geringsten Menschen annehmen sollen um das Gesetz Christi zu erfüllen, so sollen wir uns „auch des Geringsten in der eigenen Natur" (Wilhelm / Jung 1996: 55), d. h. unserer Schattenseiten, unserer Schwächen und verdrängten Instinkte annehmen und durch ihre Integration zu einer ganzheitlichen Verwirklichung unseres Selbst gelangen. Diese Haltung steht aber im Widerspruch zur christlichen Frömmigkeit, da nach ihr die Menschen dazu angehalten werden, sich mit Christus und den Heiligen zu identifizieren und sie als Vorbilder für ein gottgefälliges Leben zu imitieren. Da dies aufgrund innerer gegenläufiger Triebregungen und äußerer widriger Umstände auch bei ernsthafter Bemühung nie vollkommen gelingen kann, erfährt sich der aufrichtige und selbstkritische Christ in seinem Lebenswandel immer als defizitär bzw. als sündig. Auf diese Weise produziert die christliche Religion Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle, welche ebenso wie die sie bewirkenden Schattenseiten der Persönlichkeit, von vielen Gläubigen verdrängt werden. Das Eingeständnis zieht nämlich aufgrund eines einprogrammierten Strafmechanismus, der auch als Gewissensbisse bekannt ist, mehr oder weniger starke psychische Schmerzen nach sich, welche durch die Verdrängung abgemildert oder ausgeschaltet werden können. Die konsequente Verdrängung führt allerdings zu einer Übermacht der entsprechenden Inhalte im Unbewussten, wodurch der Bildung von Neurosen der Boden bereitet wird. Eine kulturelle Weiterentwicklung kann nach Jung aber nur dadurch stattfinden, dass unbewusste Inhalte durch Assimilation dem Bewusstsein zugänglich gemacht werden und dieses dadurch erweitert wird. Ein solches Bewusstsein neigt allerdings zur Autonomie, d. h. „zur Empörung gegen die alten Götter,

welche nichts anderes sind als die mächtigen unbewußten Vorbilder, die bis dahin das Bewußtsein in Abhängigkeit hielten" (Wilhelm / Jung 1996: 17). Die Gefahr, die der Psychotherapeut in der Emanzipation des Bewusstseins von unbewussten Vorbildern sieht, ist, dass dieses durch die Sprengung der alten Fesseln in einen „Zustand der Instinktlosigkeit oder -widrigkeit" (ebd.) gelangen kann, so dass das freischwebende, entwurzelte Bewusstsein in gottlose Hybris umkippen könnte. Was damit gemeint ist, soll folgendes Beispiel verdeutlichen:

> „Der Arzt ist in der Lage, eine solche Peripetie in wortgetreuer Übersetzung ins Lebendige zu sehen, z. B. einen erfolgreichen Nur-Geschäftsmann, der alles erreichte, was er wollte, unbekümmert um Tod und Teufel, und der auf der Höhe seines Erfolges sich von seiner Tätigkeit zurückzieht und in kürzester Zeit in eine Neurose verfällt, die ihn in ein chronisches Klageweib verwandelt, ihn ans Bett fesselt und damit endgültig zerbricht. Alles ist da, sogar die Verwandlung des Männlichen ins Weibische." (Wilhelm / Jung 1996: 17)

Die einseitige Überbetonung der bewussten Einstellung, auf die eine entsprechende Gegenreaktion des Unbewussten folgt, wird in der chinesischen Tradition als Umschlag von Yang in Yin gedeutet.

> „Der weise Chinese würde mit den Worten des I Ging sagen, daß, wenn Yang seine größte Macht erreicht hat, die dunkle Macht des Yin in seinem Inneren geboren wird, denn um Mittag beginnt die Nacht, und Yang zerbricht und wird zu Yin." (Wilhelm / Jung 1996: 17)

Zu den Wirkmächten des Unbewussten gehören außer den aus Alltagserfahrungen bekannten Affekten und Leidenschaften „komplexere affektive Zustände" (Wilhelm / Jung 1996: 39), welche als teilautonome Konstituenten der psychischen Persönlichkeit auch Persönlichkeitscharakter haben. In extremer Ausprägung treten sie bei Geisteskrankheiten als Teilpersönlichkeiten und in sogenannten spiritistischen Sitzungen als «Geister» in Erscheinung. In den Religionen sind sie als Götter bekannt. Ausgehend von diesen Phänomenen hat Jung eine Projektionstheorie entwickelt, die sich

grundlegend sowohl von der Feuerbachs (vgl. oben S. 309) als auch von der Freuds (vgl. oben S. 36) unterscheidet. Im Laufe der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit sind „viele der früheren Götter aus Personen zu personifizierten Ideen und schließlich zu abstrakten Ideen“ (Wilhelm / Jung 1996: 39) geworden. Indem sie vom Bewusstsein assimiliert und zu bewussten Ideen umgestaltet wurden, haben sie „ihren ursprünglich autonomen und persönlichen Charakter“ (ebd.) verloren. Nachdem er den Projektionscharakter des christlichen Gottes entlarvte, hat Feuerbach dessen Eigenschaften dem Gattungswesen «Mensch» zuerkannt, während Freud das Göttliche als den Inbegriff von Illusionen für unwirklich und wirkungslos erklärte. Jung hält die Schlussfolgerungen, welche die rationalistische Religionskritik aus der psychologischen Erkenntnis der Projektion gezogen hat, für einen der fatalsten Irrtümer der Moderne (vgl. Wilhelm / Jung 1996: 41). Seiner Meinung nach ist die buddhistische Projektionstheorie der westlichen bei Weitem überlegen. Im Bardo Thödröl wird der Verstorbene davor gewarnt die ihm erscheinenden Figuren der Götter und Dämonen „nicht mit dem reinen weißen Licht des Dharmakaya («dem göttlichen Körper der Wahrheit«) zu verwechseln“ (Wilhelm / Jung 1996: 40). Die rituellen Texte betonen, dass die entsprechenden Erscheinungen lediglich karmische Illusionen sind, welche vom Geist des Verblichenen selbst produziert werden. Dennoch sind sie nicht nichts, sondern psychische Wirkmächte, die den Geist des Toten davon abbringen können, ins Nirvana einzugehen, so dass er erneut inkarnieren muss. In der Anerkennung von Göttern und Dämonen als wirkmächtigen Scheinwesen (= Illusionen) ist die buddhistische Lehre der westlichen einen Schritt voraus, denn die besagte Instruktion aus dem Tibetischen Totenbuch ist vergleichbar mit einer „Anweisung an den christlichen Menschen, sich ja nicht durch die Illusion eines persönlichen Gottes blenden zu lassen, schon gar nicht zu reden von einer Trinität, von unzähligen Engeln und Heiligen“ (Wilhelm / Jung 1996: 40). Jungs Kritik an der christlichen Theologie, insbesondere der katholischen, ist hier offensichtlich, da diese die Vorstellung eines persönlichen Gottes, die Idee der Trinität sowie

die Existenz von Engeln und Heiligen wörtlich nimmt, anstatt sie symbolisch aufzufassen, wodurch letztendlich ihr Projektionscharakter verkannt wird. Wenn man bedenkt, dass die katholische Kirche das wörtliche Verständnis dieser dogmatisierten Ideen von ihren Gläubigen einfordert und ein bloß symbolisches stets als Ketzerei verdammt hat, könnte der Affront kaum heftiger sein. Aber nicht nur an den Lehren der Kirchen übt der Psychoanalytiker scharfe Kritik, sondern ebenso an der Geisteshaltung des aufgeklärten Europäers, der die buddhistischen Ideen aufgrund seiner Voreinstellung wohl zunächst als fortschrittlich und vernunftgemäß begrüßen dürfte, da er den naiven Glauben an Geister, Götter und Dämonen schon längst hinter sich gelassen hat. Ihn muss Jung allerdings enttäuschen und ebenfalls eines Besseren belehren:

> „Was wir überwunden haben, sind nur die Wortgespenster, nicht die seelischen Tatsachen, welche für die Entstehung der Götter verantwortlich waren. Wir sind von unseren autonomen seelischen Inhalten noch genau so besessen, wie wenn sie Götter wären. Man nennt sie jetzt Phobien, Zwänge usw., kurz neurotische Symptome. Die Götter sind Krankheiten geworden, und Zeus regiert nicht mehr den Olymp, sondern den plexus solaris und verursacht Curiosa für die ärztliche Sprechstunde oder stört das Gehirn der Politiker und Journalisten, welche unwissentlich psychische Epidemien auslösen." (Wilhelm / Jung 1996: 42)

Wie oben schon in anderen Zusammenhängen bemerkt, schlägt auch hier Jungs Religionskritik unversehens in Kultur- und Zivilisationskritik um. Für den westlichen Menschen ist die geheime Einsicht in den Illusionscharakter autonomer psychischer Faktoren deshalb nicht hilfreich, weil er sowieso nicht an ihre Wirklichkeit glaubt. Anstatt sich von den östlichen Weisheitslehrern sein eigenes Vorurteil bestätigen zu lassen, sollte der Abendländer die Wirksamkeit der als Illusion verschmähten psychischen Mächte wieder erfahren und anerkennen lernen, bevor „seine Launen, Nervositäten und Wahnideen ihn aufs schmerzlichste darüber aufklären, daß er nicht der einzige Herr in seinem Hause ist" (Wilhelm / Jung 1996: 42).

Nach Jung können die Figuren des Unbewussten real, relativ real oder irreal sein.

> „Sie sind real dann, wenn sie als real nicht anerkannt werden und darum projiziert sind; relativ real, wenn sie in Beziehung zum Bewußtsein stehen (religiös ausgedrückt: wenn ein Kult besteht); irreal aber, sofern sich das Bewußtsein von seinen Inhalten zu lösen beginnt." (Wilhelm / Jung 1996: 42f.)

Letzterer Zustand ist nach buddhistischer Lehre die als reines Gewahrsein erfahrene Erleuchtung, in der das Bewusstsein von seinen Inhalten losgelöst nur noch sich selbst erfährt. Buddhas Weg dazu führte über die Vier Edlen Wahrheiten und den Achtfachen Pfad, auf dem der Mensch das Leiden dadurch überwindet, dass er dessen Ursache, das Begehren, vollständig ausgelöscht hat. Nach Jung ist dies allerdings erst dann möglich, „wenn das Leben so erschöpfend und mit solcher Hingabe gelebt wurde, daß keine unbedingten Lebensverpflichtungen mehr existieren und darum der innerlichen Weltüberlegenheit kein Verlangen, das nicht unbedingt geopfert werden könnte, mehr im Wege steht" (Wilhelm / Jung 1996: 43). Buddhistische Yogis behaupten, dass dieses Ziel schon in einem dieser Leben zu erreichen sei, Jung dagegen hält es für „ein Ideal, das schließlich nur im Tode zu verwirklichen ist" (Wilhelm / Jung 1996: 44).

Dass Jung selbst sich um die Umsetzung dieses Ideals in seiner eigenen Lebenspraxis bemüht hat, erhellt aus dem Umstand, dass er sich mit Hilfe von Zen-Texten auf das Sterben vorbereitete. Mit ihren Inhalten konnte er dermaßen in Resonanz gehen, dass er seine Sekretärin bat, dem „Autor mitzuteilen, dass er begeistert sei" (Keintzel 1991: 40, Anm. 71). Aus dieser biographischen Tatsache zu schließen, dass der Schweizer Psychiater am Ende seines Lebens mit seinem christlichen Erbe gebrochen und ein „vom Christentum enttäuschter Zen-Buddhist" (Keintzel 1991: 95) geworden sei, greift in Anbetracht der Tiefe der Überlegungen, die Jung zur Übernahme östlichen Gedankenguts durch westlich geprägte Menschen gemacht hat, wohl eher ein wenig zu kurz. Treffender scheint mir das Selbstverständnis zu sein, das er im Jahre 1929 in einem Brief an

seinen Freund Richard Wilhelm in bildhafter Weise zum Ausdruck brachte:

> „Das Schicksal scheint uns die Rolle von zwei Brückenpfeilern zugeteilt zu haben, welche die Brücke zwischen Ost und West tragen." (Jung 2012a: 93)

6 Auf dem Weg zu einer Spiritualität der Zukunft

„Wie das Auge der Sonne, so entspricht die Seele Gott." (Jung 1972: 24)

Auch wenn der Begriff Spiritualität erst in den 1960er Jahren in Deutschland im heutigen Sinn Verwendung fand (vgl. oben S. 25–29), sind die damit verbundenen weltanschaulichen Überzeugungen, Einstellungen, Werte und Praktiken in der westlichen Welt im Laufe einer über 2000-jährigen Geschichte entstanden. Seit ihren Anfängen haben sie sich in tiefgreifender Weise gewandelt und die Kulturgeschichte des Abendlandes maßgeblich mitgeprägt.

6.1 Die Nachfolge Christi im Wandel der Zeit

„Die Tiefe aber säumt nicht länger und wird dich in das Mysterium des Christus hineinzwingen. Es gehört zu diesem Mysterium, dass der Mensch nicht durch den Helden erlöst wird, sondern selber zu einem Christus werde." (Jung / Hoerni 2009: 254)

Von der Spiritualität der ersten christlichen Gemeinden geben die Schriften des Neuen Testaments ein beredtes Zeugnis. Auch wenn sich schon im 1. Jahrhundert unterschiedliche Traditionen (Synoptiker, Q-Gemeinde, Johannesevangelium, paulinische Gemeinden) im Hinblick auf die Theologie, die Lebenspraxis und die Gemeindestruktur gebildet haben, so gibt es dennoch grundlegende Übereinstimmungen. Aus dem jüdischen Erbe wurden Frömmigkeitspraktiken wie z. B. das Beten, das Lesen in den heiligen Schriften, das Fasten sowie das Almosengeben übernommen. Der Schwerpunkt lag dabei allerdings nicht auf individuellen, sondern auf gemeinschaftlichen Vollzügen. Stark ausgeprägt war in dieser Zeit noch die sogenannte «Naherwartung». Die Christen waren davon überzeugt, dass das Reich Gottes mit Jesu heilsamem und wundertätigem Wirken auf der Erde bereits begonnen hat und dass der Erlöser noch zu ihren Lebzeiten als Weltenrichter vom Himmel

herabkommen werde, um sein Werk zu vollenden. Diese apokalyptische Hoffnung machte das Christentum in den Großstädten der Antike (Rom, Korinth, Ephesus) vor allem unter den Mitgliedern der Unterschicht, insbesondere bei den Sklaven, attraktiv. Sie waren weitgehend von den diesseitigen Freuden des Lebens ausgeschlossen und konnten daher umso leichter ihre Zuflucht zu den Verheißungen eines besseren Daseins in einer jenseitigen Welt nehmen, wo auch ihnen Gott Anteil an einem Reich des Friedens, der Liebe und der Gerechtigkeit gewährt. Die Mittel zur Erreichung dieses Ziels waren die bedingungslose Überantwortung an Jesus Christus, den Erlöser, das Einhalten der Gebote Gottes und die Beteiligung an den in den Gemeinden gepflegten religiösen Vollzügen. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts führte der Überdruss an der dekadenten römisch-griechischen Lebensweise, die Unzufriedenheit mit der traditionellen Staatsreligion sowie das daraus resultierende existenzielle Vakuum auch Mitglieder der Oberschicht auf ihrer Sinnsuche zu den Mysterienkulten der Antike, von denen die meisten ihren Ursprung in der ägyptischen Religion hatten. Einige der Wohlhabenden schlossen sich christlichen Gemeinden an, welche im Zuge dieser religiösen Umorientierung einen starken Zulauf verzeichnen konnten. Vor allem im Osten des Römischen Reiches wurde das Christentum immer stärker und einflussreicher, so dass es schließlich zu einer Bedrohung der Staatsraison wurde. Um es einzudämmen, zu integrieren und zu kontrollieren, beschlossen die römischen Herrscher im 2. und 3. Jahrhundert, dass auch die Christen an dem für alle Bürger verpflichtenden Opfer für den Genius des Kaisers teilnehmen mussten. Dies führte zu einem unlösbaren Dilemma: auf der einen Seite waren die Christen bereit ihre Staatstreue dadurch zu beweisen, dass sie für die Kaiser beteten, allerdings war es ihnen nicht möglich, sie als göttliche Wesen zu verehren, da ihr Glaube nur die Anbetung des einen Gottes duldete. Da sich die staatlichen Behörden jedoch nicht auf einen Kompromiss einlassen wollten, kam es zu den Christenverfolgungen, die unter Decius, Valerian und Diokletian ihren Höhepunkt erreichten. In dieser Zeit wurde das Martyrium als ultimatives Glaubenszeugnis zum Inbegriff christlicher

Spiritualität. Wer bereit war, sein Leben für den Glauben zu opfern und so Christus am Kreuz nachzufolgen, konnte damit rechnen, unmittelbar in das Himmelreich einzugehen. Die Märtyrer hatten das Gericht am Ende der Zeiten schon für sich vorweggenommen. Sie brauchten nicht mehr bis zur Wiederkunft des Weltenrichters zu warten. Da dieses hohe Ideal nicht von allzu vielen erreicht wurde und die meisten angesichts der Folterungen und des Todes schwach wurden, mussten sich die Gemeinden überlegen, wie sie mit den «Gefallenen» umgehen sollten. Radikale Gruppierungen schlossen sie aus ihren Reihen aus, der Mainstream der Kirche jedoch entschied sich dafür, die Bußfertigen wieder aufzunehmen, natürlich nur unter strengen Auflagen. Sie mussten längere Eingliederungsphasen mit harten Bußen (Fasten, Beten, sichtbarer Ausschluss aus der Gemeinde, Almosen geben) über sich ergehen lassen, bevor sie wieder als Vollmitglieder akzeptiert wurden. Schon während der Zeit der Christenverfolgung unter Diokletian verließen in Ägypten einzelne Landbewohner ihre Dörfer und ließen sich in den Wüstengegenden der Nitria, der Thebais sowie Syriens oder Palästinas nieder. Sie lebten entweder als Einsiedler in Höhlen oder gründeten Klostergemeinschaften, in denen sie sich feste Regeln gaben. Als Gründervater dieser Bewegung gilt der heilige Antonius (ca. 280 bis 330 n. Chr.), dessen erste Lebensbeschreibung bereits um das Jahr 360 von Bischof Athanasius von Alexandria verfasst wurde. Die Anachoreten pflegten eine kontemplative Lebensweise, indem sie sich in die Betrachtung des Lebens Jesu versenkten. Durch Fasten, Beten und Entsagung fleischlicher Begierden versuchten sie einen Zustand des inneren Friedens zu erreichen, den sie mit dem griechischen Wort «ἡσυχία» bezeichneten. Diese radikalen Asketen zogen zahlreiche Schüler in ihren Bann, welche der Nachwelt die Grundprinzipien ihrer Spiritualität in Form von aphoristischen Aussprüchen, den „Apophthegmata Patrum“, übermittelten. Während in der Verfolgungszeit die Märtyrer zu den leuchtendsten Vorbildern christlicher Überzeugungen wurden, übernahmen die Wüstenväter ihre Vorbildfunktion in der Zeit, in der das Christentum zur Staatsreligion avancierte. Bis zur Reformationszeit blieben die von den

Mönchen, den Christen erster Klasse, entwickelten Ideale und Prinzipien der Spiritualität auch maßgebend für alle Getauften. Das Konzept der «Nachfolge Christi», welches schon im Neuen Testament grundgelegt ist, wurde dabei zum Inbegriff christlicher Spiritualität, welche sich je nach Ordenszugehörigkeit irgendwo zwischen den beiden Polen der «vita contemplativa» und der «vita activa» bewegte.

Die von monastischer Askese geprägte Frömmigkeit hielt im Laufe des Mittelalters Einzug in die meist von Ordensleuten für die Allgemeinheit entworfenen Andachtsbücher. Den Höhepunkt dieser Entwicklung stellt das von dem Augustiner-Chorherrn Thomas Hemerken (1380–1471), der als Thomas von Kempen bekannt wurde, verfasste vierbändige Werk „De imitatione Christi", dar. Diese Schrift sollte einen nachhaltigen Einfluss auf die christliche Frömmigkeit haben, da sie sowohl von Katholiken als auch von reformatorischen Gläubigen als Richtschnur christlichen Lebens geschätzt und verehrt wurde. Der Wikipedia-Eintrag behauptet, dieses Werk sei lange Zeit das nach der Bibel meistverbreitete Buch gewesen und stelle unter der christlichen Literatur das immer noch meistgedruckte Werk dar (vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Thomas_von_Kempen, aufgerufen am 3.05.2025). Im Zentrum christlicher Spiritualität steht nach Thomas von Kempen der in Mt 18,24 überlieferte Appell Jesu an seine Jünger, sich selbst zu verleugnen, sein Kreuz auf sich zu nehmen und ihm nachzufolgen (vgl. 2. Buch, 12. Kapitel, Absatz 15, in Thomas von Kempen 1790: 104). Im Mittelalter wurde darüber debattiert, ob damit die „Nachfolge der göttlichen Natur Christi" (Jung 2007: 291, Anm. 158) oder „die Nachfolge der menschlichen und physischen Natur Christi" (ebd.) gemeint sei. Im Sinne der zeitgenössischen Leidensmystik vertritt Thomas von Kempen letztere Deutungsvariante, indem er betont, dass das ganze Leben Christi „nichts als Kreuz und Marter" (2. Buch, 12. Kapitel, Absatz 7, in Thomas von Kempen 1790: 99) war. Um seinen Lesern diese Tatsache einzuschärfen, lässt der Verfasser Jesus in der ersten Person zu Wort kommen:

> „Denn von der ersten Stunde meines Lebens, bis zum Tode des Kreuzes, bin ich niemals ohne Schmerzen gewesen. An allen zeitlichen Dingen habe ich großen Mangel gelitten; vielfältige Klagen, die wider mich geführet wurden, habe ich öfters angehöret; Beschämungen und Schmachen habe ich mit sanftem Gemüthe ertragen; meine Wohlthaten hat man mir mit Undank vergolten, und meine Wunderwerke gelästert, meine Lehre gescholten." (3. Buch, 18. Kapitel, Absatz 1, in Thomas von Kempen 1790: 145)

Aus dieser einseitigen Sichtweise des Lebens Jesu werden die Grundsätze der christlichen Frömmigkeit abgeleitet. Der Christ soll sich selbst geringschätzen, alle Eitelkeit der Welt verachten sowie Gott als den höchsten Wert und die einzige Wahrheit anerkennen. Im Sinne des obersten Zieles der Selbstüberwindung soll er demütig und gehorsam sein und sich mit Einfalt im Herzen der vorgesetzten Obrigkeit unterwerfen. Durch Tilgung aller irdischen Begierden kann er in der Vereinigung mit Gott den Herzensfrieden als höchstes Gut erlangen. Dabei darf er seine Hoffnung auf nichts in dieser Welt setzen. In allen Vorhaben soll er nur auf die Gnade Gottes und nicht auf seine eigene Klugheit vertrauen. Durch ein reumütiges und zerknirschtes Herz kann ihm himmlischer Trost zuteilwerden. Er soll sich auf dieser Erde wie ein Fremdling und Reisender aufhalten, den die irdischen Weltgeschäfte nichts mehr angehen. Stattdessen soll er sich stets seines Todes gewiss sein und sich in der ernsthaften Betrachtung der künftigen Qualen des Fegefeuers und der Hölle üben. Um Jesu willen soll er alle Menschen lieben und sich selbst verachten, Jesus aber soll er um seinetwillen lieben. Was der Mensch an sich oder an andern nicht verbessern kann, das soll er geduldig ertragen, bis es Gott anders damit verordne. Krankheit und Trübsal sind als Chance zu schätzen, da man sich durch geduldiges Leiden hier auf Erden Verdienste für das Himmelreich erwerben kann. Alles Leiden dieser Welt ist für nichts zu erachten im Hinblick auf die künftige Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Alle irdischen Freuden sind eitel, nur die geistlichen Ergötzlichkeiten sind ehrbar. Gott allein ist der Geber alles Guten, vom Menschen kommt

nichts als Sünde, weshalb er auch des Trostes nicht würdig ist, sondern nichts als Strafe verdient hat. Deshalb kann sich der Christ auch selbst nichts Gutes zuschreiben, sondern muss alles Gute allein Gott zueignen. Eine mittelmäßige Weisheit mit Demut und eine geringe Erkenntnis ist besser als große Schätze der Wissenschaften mit einem eitlen Wohlgefallen. Im Hinblick auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu Gott ergeht die eindringliche Mahnung:

> „Fürchte die Urtheile Gottes; erzittere vor dem Zorne des Allmächtigen. Erkühne dich nicht, die Werke des Allmächtigen zu durchforschen, sondern untersuche deine Missethaten, und sieh, wie vielfältig du gesündigt hast, und wie viel Gutes du unterlassen hast." (3. Buch, 4. Kapitel, Absatz 5, in Thomas von Kempen 1790: 113)

Zur christlichen Erbauung bietet das Werk nicht nur einschlägige Ermahnungen, sondern auch eine Fülle von Gebeten, Ansprachen aus der Perspektive von Gottvater an den Menschen als seinen Sohn sowie Reden Jesu an die Gläubigen. Der Verfasser übt auch scharfe Kritik an den im Mittelalter populären und weit verbreiteten Pilgerfahrten sowie an der Reliquien- und Heiligenverehrung. Stattdessen betont er eine innerliche Frömmigkeit, welche die Zwiesprache mit dem Herrn Jesus im stillen Kämmerlein pflegt und sich auf die Anwesenheit Christi im Sakrament des Altares konzentriert. Da die würdige Teilnahme an der Messfeier und die Begegnung mit Jesus Christus in der Gestalt der Hostie der Kulminationspunkt christlicher Spiritualität ist, hat Thomas von Kempen dem hochheiligsten Sakrament des Altares den ganzen vierten Band seines Werkes gewidmet. In ihm betont der Verfasser, dass eine andächtige Seele die Vereinigung mit Christus in dem heiligen Abendmahle von ganzem Herzen verlangen solle, damit sie sich in dieser Feier selbst Gott ganz aufopfere und für alle anderen bete.

Es ist anzunehmen, dass C. G. Jung das Buch des Thomas von Kempen sehr gut kannte, da es sicher eine der Grundlagen der in einer reformierten Pfarrersfamilie gepflegten Frömmigkeit gewesen ist. Überdies hat die Thematik der „imitatio Christi" den Seelenarzt sein Leben lang beschäftigt, da sie nicht nur im Roten Buch und in

den Briefen, sondern auch ausführlich im 12. Band seines Gesamtwerkes erörtert wird.

In der Nacht zum 14. Januar 1914 hatte er einen Traum, den er mit anschließenden Reflexionen im 14. Kapitel des Liber Secundus unter der Überschrift „Die göttliche Narrheit" (Jung / Hoerni 2009: 291f.) festhielt. Er sieht sich im Lesesaal einer Bibliothek, an deren hinterem Ende ein kleiner magerer Bibliothekar an einem Schreibtisch sitzend die Bestellungen entgegennimmt. Von ihm verlangt Jungs Traum-Ich ein wenig verlegen „Die Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen. Es entspinnt sich ein Dialog über Wissenschaft, Philosophie und die Zeitgemäßheit der christlichen Religion. Die beiden Figuren stellen unterschiedliche Persönlichkeitsanteile des Träumers dar. Der Bibliothekar repräsentiert den extravertierten modernen Menschen, der sich an den Naturwissenschaften und der Philosophie orientiert. Jungs Traum-Ich möchte das Buch des Thomas „zum Zwecke der Andacht oder etwas dem Ähnlichen" (Jung / Hoerni 2009: 291) lesen, es ist also eher introvertiert und sucht Anregungen zur Erbauung der Seele. Es gibt nämlich Augenblicke im Leben, da „die Wissenschaft uns leer und krank lässt" (ebd.) und in solchen Situationen ist ein Buch, das „aus der Seele geschrieben" (ebd.) ist, tröstlich. Der Bibliothekar wendet jedoch ein, dass die christliche Dogmatik für den modernen Menschen nicht mehr annehmbar sei, worauf das Traum-Ich entgegnet: „Mit dem Christentum sind wir nicht ans Ende gekommen, wenn wir es einfach weglegen. Es scheint mir, als sei mehr daran, als wir sehen" (Jung / Hoerni 2009: 292). Dieser zunächst apologetisch anmutende Gedanke taucht bei Jung in unterschiedlichen Zusammenhängen auf. Weder in der materialistisch-reduktionistischen Verwerfung der Religion (vgl. Feuerbach und Freud) als Illusion noch in der direkten Übernahme östlichen Gedankengutes sieht der Verfasser die Lösung für den abendländischen Menschen. Sein Anliegen ist die auf der Höhe der Zeit stattfindende Weiterentwicklung des Christentums, die in der Erschließung der archetypischen Sinngehalte der Religion besteht. In diesem Sinne folgt eine dialogische Auseinandersetzung über die Frage, ob für den modernen Menschen

Nietzsches Zarathustra nicht das zielführendere Andachtsbuch ist. Jungs Traum-Ich gibt zu bedenken, dass dieses Werk nicht für alle gleichermaßen geeignet sei. Es räumt ein, dass es denen, die noch mehr Freiheit brauchen durchaus von Nutzen sein könne, wogegen diejenigen, „die hart mit dem Leben zusammengestoßen sind und aus Wunden bluten, die sie sich an den Dingen der Wirklichkeit geholt haben" (ebd.), wohl kaum einen Gewinn daraus ziehen mögen. Nietzsches Botschaft vom Übermenschen verleitet eher zu einer Hybris, die ins Unglück stürzt. Sie ist in ihrer Einseitigkeit zu radikal und wenig geeignet die seelische Gesundheit im Sinne einer ausgeglichenen Haltung zu fördern (vgl. oben S. 73-75). Am Ende des Dialogs plädiert Jung für „den Mittelweg, den wir zu Unrecht perhorreszieren" (Jung / Hoerni 2009: 292). Auf die Vision folgt die Reflexion, welche schon die Kerngedanken zu der Idee der Nachfolge Christi enthält, die Jung in späteren Werken erläutert und ausbaut. Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass das Göttliche im Menschen leben will. Christus ist das natürliche Vorbild, das uns zeigt, „wie das Göttliche zu leben ist" (Jung / Hoerni 2009: 292). Auch wenn die Denker der Moderne und ihre Nachfolger Christus abgesetzt und sich als seine Überwinder gewähnt haben, so konnten sie ihn nur äußerlich loswerden, denn er „blieb in uns und beherrschte uns" (ebd.). Er hat uns nämlich in unsichtbare Fesseln geschlagen und auch wenn wir von ihm lassen, so lässt er doch uns nicht los. Jung stellt lapidar fest: „Christus ist der Weg" (ebd.). Und das gilt nach wie vor auch für den modernen Menschen, ganz gleich, ob er sich dieser Tatsache stellen will oder ob er es vorzieht sie zu verdrängen. Allerdings ist die Nachfolge nicht mehr in den traditionellen Mustern möglich, die Thomas von Kempen aufgezeigt hat. Diese orientierte sich in erster Linie am Leben des historischen Jesus, so wie es nach kirchlicher Auffassung verstanden wurde. An dem Bemühen, sein eigenes Leben an der historischen Person des Jesus von Nazareth zu orientieren, sieht der Psychologe das Problem, dass man aus seiner eigenen Zeit herausfällt und sich in eine andere historische Epoche begibt. Dieses Unterfangen spaltet den Menschen „zwischen dem Leben des Christus" (ebd.) und seinem eigenen Leben, „das

eben zu dieser gegenwärtigen Zeit gehört" (ebd.). Hier ist Jung nicht nur terminologisch, sondern auch konzeptionell inkonsequent, wenn er drei Vorstellungen miteinander vermischt: die historische Person des Jesus von Nazareth, den Christus der kirchlichen Dogmatik und den Archetypus vom Gottmenschen (vgl. auch Frick / Lautenschlager 2008: 132). Auch wenn die Verwendung des Hoheitstitels «Christus» in diesem Zusammenhang eher irreführend ist, so ist die Analyse der Nachfolgeproblematik im Hinblick auf die Psychologie des modernen Menschen dennoch zutreffend. Die Schlussfolgerung daraus klingt zwar zunächst radikal, ist jedoch logisch konsequent und wird in Jungs späteren Schriften noch vertieft. Den hier formulierten Kerngedanken hat er trotz therapeutischer Modifikationen bis an sein Lebensende durchgehalten:

> „Soll ich aber Christum wahrhaft verstehen, so muss ich einsehen, wie der Christus wirklich nur sein eigenstes Leben gelebt hat und niemand nachgefolgt ist. Er hat kein Vorbild nachgeahmt. Wenn ich daher Christum wahrhaft nachfolge, so folge ich niemandem nach, sondern gehe auf meinem eigenen Wege, auch werde ich mich keinen Christen mehr nennen." (Jung / Hoerni 2009: 292)

So wie der Christus des Johannesevangeliums (Jungs Lieblingsevangelium) keinem Menschen nachgefolgt ist, sondern nur auf die Stimme seines himmlischen Vaters, von dem er gesandt wurde, gehört hat, so soll auch der moderne Mensch sein eigenes Leben führen, indem er auf die Stimme in seinem tiefsten Inneren hört. Diese Idee ist eine Radikalisierung des protestantischen Menschenbildes, da sie in Sachen Religion mit jeder Form von menschlicher Autorität endgültig aufräumt. Allerdings soll der Mensch nicht mehr dem Jesus der Heiligen Schrift nachfolgen. In Auseinandersetzung mit seiner Außenwelt und den Mächten in seinem Innersten ist er dazu berufen, seinen ureigensten Weg zu suchen, zu finden und zu gehen.

Im letzten Buch des Liber Novus, den Prüfungen, wird das Thema der „imitatio Christi" wieder in Form einer Rede aufgegriffen, in der sich Philemon an Christus wendet, der in Gestalt eines Schattens in Erscheinung getreten ist. Ihn, den er als Herrn und

Bruder anspricht, preist der Redner für sein Schöpfungs- und Erlösungswerk. Er entschuldigt sich bei Christus dafür, dass die Menschen seine Lehre nicht verstanden und sich an „seinem erhabenen Leben kein Beispiel genommen" (Jung / Hoerni 2009: 353) haben. Anstatt selber für sich die Erlösung zu erwirken, erbetteln sie sie von Christus, anstatt ihr eigenes Leben selbst zu leben und ihr eigenes Kreuz auf sich zu nehmen, haben sie das Leben Jesu imitiert und gemeint, sie müssten das Kreuz ihres Heilandes auf sich nehmen. Philemon wendet sich an Christus wie folgt:

> „Du zeigtest durch dein erhabenes Leben, wie ein jeder sein eigenes Leben auf sich zu nehmen hätte, seinem eigenen Wesen und seiner eigenen Liebe getreu. […] Du lebtest dein eigenes Leben, aber die Menschen tun es nicht, sondern sie beten zu dir und erinnern dich stets und immer daran, dass dein Werk unvollendet sei. Dein Werk aber wäre vollendet, wenn der Mensch es über sich brächte, sein eigenes Leben zu leben ohne Nachahmung." (Jung / Hoerni 2009: 353)

Philemon entschuldigt sich bei Christus dafür, dass die Menschen immer noch wie Kinder sind, die nicht gelernt haben, das Werk der Erlösung in sich selbst weiterzuführen. Sonu Shamdasani hat zurecht festgestellt, dass das Rote Buch eine Antwort auf Nietzsches Zarathustra ist, da die Gestalt des Philemon für Jung eine ähnliche Funktion hat, wie die des Zarathustra für Nietzsche (Jung / Hoerni 2009: 204) (vgl. oben S. 61f.). Wenn man es genauer betrachtet, so ist es auch ein modernes Andachtsbuch, das Jungs Antwort auf Thomas von Kempen enthält. Anklänge an dieses Werk finden sich viele im Liber Novus, nicht nur in der Verwendung ähnlicher Stilmittel (Dialoge, Reden, Reflexionen, etc.), sondern auch in einigen Textstellen, die am ehesten dann einen Sinn ergeben, wenn sie als Anspielungen auf die „Nachfolge Christi" betrachtet werden. Zu nennen sind hier vor allem Passagen, in denen es um Sünde, Opfer, Schuld und Sühne geht. Insbesondere in Jungs Dialog mit seinem Ich zu Beginn des Buches der Prüfungen (vgl. Jung / Hoerni 2009: 331), in welchem er eine Tirade der Selbstquälung und

Selbstverurteilung von sich gibt, ist ein deutlicher Nachhall der Geisteshaltung des Thomas von Kempen zu verspüren.

In dem 1943 erstmals erschienen Werk „Psychologie und Alchemie" greift Jung die Thematik der „imitatio Christi" ebenfalls wieder auf. Interessanterweise sieht der Analytiker die Ursache für das veräußerlichte Verständnis der Nachfolge nicht in der von den Kirchen über Jahrhunderte hinweg propagierten Spiritualität (vgl. Jung 1972: 21), sondern in der extravertierten Haltung des Abendländers. Im Gegensatz zum östlichen Menschen, dessen Weltbezogenheit durch die wesenhafte Verwurzelung im Urgrund in starkem Maße relativiert ist, gilt für den Europäer: er ist „ich- und dingverhaftet und der tiefen Wurzel alles Seins unbewußt" (Jung 1972: 22). Daher wird die Forderung der Nachfolge, welche eigentlich „die Entwicklung und Erhöhung des eigenen inneren Menschen bezwecken" (Jung 1972: 21) sollte, „vom oberflächlichen und zur mechanischen Formelhaftigkeit neigenden Gläubigen zu einem außenstehenden Kultobjekt gemacht" (ebd.). Durch diese Externalisierung und die daraus resultierende Verehrung wird verhindert, dass der Archetypus aus den Tiefenschichten heraus auf die Seele einwirkt und sie zu der Ganzheit umgestaltet, welche dem Vorbild entspricht.

> „Damit steht der göttliche Mittler als ein Bild draußen, der Mensch aber bleibt Fragment und in seiner tiefsten Natur unberührt. Ja, Christus kann bis zur Stigmatisation nachgeahmt werden, ohne daß der Nachahmende auch nur annähernd dem Vorbild und dessen Sinn nachgefolgt wäre." (Jung 1972: 21f.)

Dennoch räumt Jung ein, dass auch diese falsch verstandene Nachahmung einen gewissen psychischen Mehrwert erbringen kann, da sie aufgrund der oftmals gewaltigen moralischen Anstrengung in der völligen Hingabe an einen höchsten Wert zu einer positiven Transformation der Psyche beitragen kann, „obgleich das eigentliche Ziel nicht erreicht wird" (Jung 1972: 22). Im Hinblick auf die Persönlichkeitsentwicklung möchte der Psychotherapeut derartige Bemühungen nicht für völlig vergeblich erklären:

> „Es ist nicht undenkbar, daß einer gerade in und vermöge seiner totalen Anstrengung sogar die Ahnung seiner Ganzheit erlebt, mit dem Gefühl der Gnade, welche diesem Erlebnis eignet." (Jung 1972: 22)

In Sachen Religiosität und Individuation scheint es für Jung also nicht nur schwarz und weiß, sondern auch eine große Bandbreite von Grautönen zu geben. Ein Brief, den Jung am 24.11.1953 an den katholischen Ordensgeistlichen Victor White schreibt, erweckt beim unbefangenen Leser den Eindruck, als hätte der Verfasser Angst davor, dass Menschen radikale lebenspraktische Konsequenzen aus den Erkenntnissen der Komplexen Psychologie ziehen könnten. Es geht um die Frage, ob und inwiefern Christus noch ein gültiges oder adäquates Symbol des Selbst sein könne, da er „nur die eine Seite des Selbst darstellt und der Teufel die andere" (Jung 2012b: 353). Bedeutet dies nicht in der Konsequenz, dass Christus als Symbol der Ganzheit gegenstandslos und eine „imitatio Christi", welche nach wie vor in kirchlichen Kreisen als spiritueller Weg praktiziert wird, obsolet geworden ist? In seiner Antwort, die ein wenig wie eine Quadratur des Kreises anmutet, verschränkt der Psychoanalytiker die entwicklungspsychologische Perspektive (Kreis) mit einer heilsgeschichtlichen (Quadrat). Er setzt bei dem Problem des Schattens an, welches sich auf dem Weg zur Individuation als erste Herausforderung stellt.

> „Wenn heutzutage ein Patient aus dem Zustand der Unbewußtheit auftaucht, wird er sofort mit seinem *Schatten* konfrontiert und muß sich für das Gute entscheiden, sonst ist er verloren. Nolens volens «imitiert» er Christus und folgt seinem Beispiel. Die Unterscheidung zwischen sich und dem Schatten ist der erste Schritt auf dem Weg zur Individuation." (Jung 2012b: 354)

Die Konfrontation mit den destruktiven und sozial schädlichen (= bösen) Tendenzen und Triebkräften in der eigenen Seele, kann der Mensch nur dann bestehen, wenn er sich auf traditionell christliche Tugenden besinnt und sich von der positiven Energie des Christus, der das archetypische Licht repräsentiert, unterstützen

lässt. Jung behauptet, dass in der zeitgenössischen Gesellschaft noch niemand die Aufgabe der Assimilation und Integration des Schattens bewältigt habe. Solange dies noch nicht geschehen ist, gilt es nicht nur die geistige Haltung der „imitatio Christi" aufrecht zu erhalten, sondern auch die Institutionen zu bewahren, die sich diesem Prinzip verpflichtet haben. Die weltgeschichtliche Aufgabe der Kirchen ist also noch nicht erfüllt, da wir uns immer noch in der Übergangsphase der Dunkelheit befinden, in der der archetypische Kampf mit den Mächten des Lichts stattfindet. In dieser Epoche ist es noch nicht zielführend „Christus als hinfällig gewordenes Symbol zu verwerfen" (Jung 2012b: 355), vor allem dann, wenn wir das Nahen seines Gegensatzes schon in der Bedrohung und Zerstörung all dessen erahnen, was uns bisher als gut, schön, wahr und heilig galt.

> „Durch den adventus diaboli wird das christliche Symbol des Selbst nicht entwertet. Im Gegenteil: es wird ergänzt. Es vollzieht sich eine geheimnisvolle Wandlung beider Seiten." (Jung 2012b: 355)

In dieser Entwicklung erkennen Visionäre schon die Morgendämmerung eines neuen Weltzeitalters. Der christliche Äon, der durch die Inkarnation Gottes in einem einzigen, sündenlosen Menschen geprägt war, soll vom Zeitalter des Heiligen Geistes abgelöst werden, in dem sich Gott auch in allen gewöhnlichen, sündigen Menschen inkarnieren will (vgl. oben S. 173). „Der Zustand des Heiligen Geistes bedeutet eine Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit des Unbewußten auf der Stufe der Bewußtheit" (Jung 2012b: 354). Die ist allerdings noch Zukunftsmusik, das neue Zeitalter kann nicht von den Menschen vorweggenommen werden, auch nicht von denen, die wie Jung selbst, mit der Aufgabe betraut sind, den Schleier des Weltgeschehens ein wenig zu lüften, „die Zukunft zu schauen und von künftigen Dingen zu reden" (Jung 2012b: 356). Der neue Äon kann nur von Gott selbst durch die Sendung des Heiligen Geistes herbeigeführt werden. Daher sieht sich der Psychotherapeut gerade in der besonderen Verantwortung, sich davor zu hüten, die Mehrheit seiner „Mitmenschen eines lebenswichtigen Symbols zu berauben, ehe sie Gelegenheit hätten, es ganz zu verstehen" (ebd.).

Das Verständnis des Christussymbols ist nämlich unerlässlich für die zukünftigen Entwicklungen und kann daher nicht umgangen werden.

> „Wenn ich feststelle, daß Christus kein vollständiges Symbol des Selbst ist, mache ich es nicht dadurch vollständiger, daß ich es verwerfe. Ich muß es bewahren und zu diesem lumen de lumine die Dunkelheit fügen, um das Symbol des vollkommenen Gegensatzes in Gott zu gestalten. So nähere ich mich dem Ende des christlichen Äon und muß an die Erwartung des Gioacchino wie auch an die Vorhersage Christi über das Kommen des Parakleten anknüpfen. Dieses archetypische Drama ist zugleich exquisit psychologisch und historisch. Wir leben in einer Zeit der Weltspaltung und der Entwertung Christi." (Jung 2012b: 356)

Wenn Jung dazu ermahnt, dass diejenigen, die in die Zukunft schauen können, „gleichsam hinter ihrer Vision zurückbleiben, um zu helfen und zu lehren" (Jung 2012b: 355), dann möchte er damit sicherlich dem mit ihm befreundeten Priester in seiner Berufungskrise zu verstehen geben, dass für ihn auf jeden Fall „ein Verweilen in der Kirche sinnvoll ist" (Jung 2012b: 356). Dennoch scheint Jung hier, wo es darum geht, praktische Konsequenzen aus seinem neu gewonnen Verständnis der „imitatio Christi" zu ziehen, ein wenig Angst vor seiner eigenen Courage zu haben.

Ein konkretes Lebensbeispiel für einen Menschen, der sich ernsthaft bemühte, die Nachfolge Christi nach traditionellem Verständnis unter den persönlichen Bedingungen seiner Zeit umzusetzen, ist der schweizerische Nationalheilige Nikolaus von Flüe (1417–1487). Für Jung ist dieser Fall u.a. auch deshalb interessant gewesen, weil es Nikolaus gelungen war, die bei diesem Unterfangen auftretenden Konflikte auf originelle Weise zu lösen. Ein Problem war der Zeitpunkt, zu dem sich der Heilige in spe entschloss, in die Nachfolge Christi einzutreten. Er war nämlich verheiratet und hatte schon eine ansehnliche Schar von zehn Kindern in die Welt gesetzt, als er in seinem Inneren die Berufung zum Leben eines Einsiedlers verspürte. Nachdem die Versorgung der Familie durch die Übernahme

seines Bauernhofes durch seinen ältesten Sohn sichergestellt war, durfte er sich mit Erlaubnis seiner Ehefrau im Oktober 1467 in eine Klause zurückziehen, die er für sich in unmittelbarer Nähe zum Haus seiner Angehörigen erbaut hatte. So konnte er mitten in dieser Welt sein Leben ganz dem Gebet und der Betrachtung des Leidenswegs Jesu widmen. Als Asket und Mystiker hatte er zahlreiche Visionen, von denen die ersten schon im Mutterleib stattgefunden haben sollen. Eine intensive Lichterscheinung, in der sich ein menschliches Gesicht zeigte, sollte „von größter Bedeutung für das Leben des Eremiten" (Jung 1988a: 330) werden. Nach der um 1500 von Heinrich Wölflein verfassten Biographie habe der Anblick Bruder Klaus in einen solchen Schrecken versetzt, dass er befürchtete „sein Herz möchte ihm in kleine Stücke zerspringen" (ebd.). Dieser „Gesichtsausdruck voll Zorn und Drohungen" (Jung 1988a: 331) wirkte sich auch auf seine Besucher aus, die „beim ersten Anblick von großem Schrecken erfüllt" (Jung 1988a: 330) wurden. Nach Auffassung der damaligen Zeit konnte der Einsiedler nicht umhin, seine Vision in dem Sinne zu deuten, dass „dieses Gesicht die Gottheit selber darstelle" (Jung 1988a: 331). In dieser Vision sieht Jung ein „echtes und rechtes Urerlebnis" (Jung 1988a: 333), da es im Gegensatz zum dogmatisch verordneten Gottesbild des «summum bonum» steht. Es bewirkte im Einsiedler einen inneren Konflikt, so dass es „Jahre der stärksten seelischen Anstrengungen bedurfte" bis das Bild in das Bewusstsein integriert werden konnte. In der Vision vom schrecklichen Gottesantlitz hatte sich Gott in seiner dunklen Seite offenbart. Im Laufe der Zeit wurde das Bild „durch nachträgliche Bearbeitung zur sogenannten Dreifaltigkeitsvision" (Jung 1988a: 331), welche in Anlehnung an damals gebräuchliche Andachtsbücher schließlich zu einem Rad mit sechs Speichen und Sekundärkreisen stilisiert wurde, so wie es heute noch als Visionsbild in der Pfarrkirche von Sachseln zu sehen ist. Auf diese Weise wurde die mit ungeheurem Schrecken über Bruder Klaus hereingebrochene unmittelbare Erfahrung entschärft und mit dem Gottesbild der herrschenden Dogmatik in Einklang gebracht. Jung kritisiert in diesem Zusammenhang die Entwicklung der kirchlichen Lehre im Hinblick auf die Urerfahrung des

«tremendum et fascinosum». Moderne katholische Geistliche, die sich von „der metaphysisch gefesselten neoscholastischen Theologie“ (Frick / Lautenschlager 2008: 37) der 1950er Jahre befreiten, haben kein Problem mehr damit, die Berechtigung dieser Kritik anzuerkennen:

> „Es ist eine Urerfahrung des Menschen, dass das Göttliche ein Doppelgesicht hat, das heißt als etwas Erschreckendes und zugleich Anziehendes erfahren wird. Diese Ambivalenz geht durch die gesamte Menschheits- und Religionsgeschichte bis in unsere heutige Zeit.“ (Frick / Lautenschlager 2008: 63)

Noch zu Jungs Zeiten schien sich die Mehrheit der Theologen unterschiedlicher Konfessionen darin einig zu sein, dass „Gott «nur gut» sein kann“ (Jung 1988a: 332), so dass sich der Psychologe nolens volens gezwungen sah, Bruder Klaus mit seinem überwältigenden religiösen Erlebnis in die Reihe der Abweichler von der reinen Kirchenlehre zu stellen:

> „Große Heilige waren bekanntlich auch nicht selten große Ketzer, und darum ist wohl jeder, der unmittelbare Gotteserfahrung hat, wenigstens ein bißchen außerhalb der Ordnung, welche man Kirche nennt. Diese selber wäre wohl schwerlich zustande gekommen, wenn der Gottessohn ein gesetzestreuer Pharisäer geblieben wäre, was man gerne vergißt.“ (Jung 1988a: 332)

Wie ist nun Bruder Klaus ganz konkret in seiner Zeit mit der Erfahrung der Kontrastharmonie und der Doppelgesichtigkeit Gottes umgegangen? Die beste und kürzeste Antwort auf diese Frage gibt wohl ein von ihm überliefertes Gebet, welches die Quintessenz seines Lebens und sein bleibendes Vermächtnis zugleich enthält:

„Mein Herr und mein Gott,
nimm alles von mir,
was mich hindert zu Dir.
Mein Herr und mein Gott,
gib alles mir,
was mich fördert zu Dir.
Mein Herr und mein Gott,

nimm mich mir
und gib mich ganz zu eigen Dir." (vgl. Frick / Lautenschlager 2008: 67)

In der letzten Strophe wird deutlich, dass sich Bruder Klaus voll und ganz dem erschreckenden und unbegreiflichen Geheimnis Gottes überantwortet und dadurch seinen inneren Frieden findet. Die Totalhingabe und die Unterwerfung unter den unberechenbaren Willen Gottes entsprechen dem klassisch christlichen Weg der Nachfolge Christi. Der Theologe Frick gibt zu bedenken, dass Jung sich diese „betende Antwort nicht zueigen gemacht" (Frick / Lautenschlager 2008: 67) habe, obwohl er sie respektierte und „sich ihr »verwandt« gefühlt" (ebd.) hat. Stattdessen habe er in diesem Zusammenhang ein Nietzsche-Gedicht zitiert, in dem die Antithese zur Glaubenshaltung des Bruder Klaus formuliert wird:

„Darniedergeblitzt von Dir.
Du höhnisch Auge, das mich aus Dunklem
anblickt; so liege ich,
Biege mich, winde mich, gequält
Von allen ewigen Martern,
Getroffen
Von Dir, grausamster Jäger,
Du unbekannter – Gott!" (Frick / Lautenschlager 2008: 67)

Als moderner Mensch, der auch gegenüber Gott seine Autonomie behauptet, rebelliert der Beter verzweifelt und vergebens gegen den schrecklichen, unbarmherzigen Jäger, von dessen Pfeilen er sich niedergestreckt weiß.

Frick und Lautenschlager greifen jedoch zu kurz, wenn sie andeuten, dass Jung als moderner Mensch Nietzsches Antwort auf die erschreckende Seite Gottes der des Bruder Klaus vorziehen würde (vgl. Frick / Lautenschlager 2008: 68f.). Wie oben schon bemerkt (vgl. S. 63-65) kritisiert Jung Nietzsches Antithese zur christlichen Haltung, indem er einen Schritt weiter geht und die Synthese bildet.

Auf der einen Seite lehrt Philemon – Jungs Zarathustra – „einen über die Maßen schrecklichen und grausamen Gott" (Jung / Hoerni 2009: 347), dem wie Nietzsches Jäger „Gutes und Böses und

Menschenleid und -freude nichts sind“ (ebd.). In seinem Hymnus auf Abraxas gibt Jung jedoch zu verstehen, dass dieser nicht nur die dunkle Seite der Wirklichkeit symbolisiert, sondern der Inbegriff der «coincidentia oppositorum» ist.

> „Der Abraxas aber spricht das verehrungswürdige und verfluchte Wort, das Leben und Tod zugleich ist. Der Abraxas zeugt Wahrheit und Lüge, Gutes und Böses, Licht und Finsternis im selben Wort und in derselben Tat. Darum ist der Abraxas furchtbar.“ (Jung / Hoerni 2009: 347)

Da er nicht nur das Leben, sondern auch der Tod ist, verkörpert er das, wovor der Mensch am meisten Angst hat, weshalb er als etwas Erschreckendes, als das «tremendum» erfahren wird. Gleichzeitig hat diese Erfahrung aber auch etwas Faszinierendes, das die Seele des Menschen in ihren Bann zieht.

> „Er ist prächtig wie der Löwe im Augenblick, wo er sein Opfer niederschlägt. Er ist schön wie ein Frühlingstag. Ja, er ist der große Pan selber und der kleine.“ (ebd.)

Abraxas ist also der Inbegriff des Werdens und Vergehens, die innerste Dynamik in allen Naturprozessen. Dagegen sich aufzulehnen ist sinnlos, in der Rebellion gegen sein ureigenstes Wesen kann sich der Mensch nicht höher entwickeln, sondern nur sich selbst verlieren. Die von Jung geforderte Einstellung gegenüber diesem mysterium ineffabile ist der des Bruder Klaus näher als der des großen Verächters:

> „Ihn anbeten heißt Tod,
> Ihn fürchten heißt Weisheit,
> Ihm nicht widerstehen heißt Erlösung.“
> (Jung / Hoerni 2009: 348)

Der Psychologe ist sich bewusst, dass auch der Gottesbegriff der «coincidentia oppositorum» das unaussprechliche Geheimnis der Wirklichkeit, auf die er sich bezieht, weder logisch erklärt noch emotional befriedigend einholt. Daher fordert er im Jahre 1942 an anderer Stelle, dass auch die Idee des Zusammenfalls der Gegensätze nochmals überboten werden müsse:

> „Der Begriff eines allumfassenden Gottes muß notwendigerweise auch seinen Gegensatz in sich schließen, wobei allerdings die Koinzidenz nicht zu radikal ausfallen darf, weil sich ja Gott dann selbst aufhöbe. Der Satz von der Koinzidenz der Gegensätze muß daher noch durch sein Gegenteil vervollständigt werden, um volle Paradoxie und damit psychologische Gültigkeit zu erreichen." (Jung / Hoerni 2009: 348, Anm. 101)

Dies würde einerseits bedeuten, dass Werden und Vergehen als Pole eines prozesshaften Geschehens nicht gleich stark sein können, da das Resultat ansonsten ein Nichts und nicht etwas wäre. Zum anderen wäre die Konsequenz daraus, dass der Begriff des allumfassenden Gottes gleichzeitig auch weder Werden noch Vergehen impliziert, so dass am Ende die logisch unvereinbaren Seinsvorstellungen des Heraklit (πάντα ῥεῖ) und die des Parmenides (ewige Unveränderlichkeit des höchsten Seins) miteinander vereint werden müssten. Die Gottesvorstellung wäre somit zu etwas Undenkbarem geworden, so dass diese Paradoxie die tiefste Wirklichkeit an sich zum unergründlichen Urgrund erklärt, in dem alles Sein gegründet ist. Zu diesem in Beziehung zu treten ist der tiefste Sinn all jener Bemühungen, die heutzutage unter dem „Zauberwort" (Rötting / Hackbarth-Johnson 2019: 9) «Spiritualität» firmieren, welches mehr ist als „nur ein oberflächlicher Modebegriff" (Frick / Lautenschlager 2008: 8). Spiritualität ist als „Zeichen einer vertieften Suche nach Sinn, Transzendenz und Hoffnung" (ebd.) zu einem „Leitbegriff postmoderner Religiosität" (Rötting / Hackbarth-Johnson 2019: 9) geworden, in dem sich „Prozesse des gesellschaftlichen Wandels in Bezug auf das Verständnis von Sinn, Werten und Religion" (ebd.) bündeln. Um sich dem anzunähern, was mit einer «Spiritualität der Zukunft» gemeint sein könnte, ist es nicht nur notwendig die gegenwärtigen Trends zu analysieren, sondern auch einen Blick auf die Grundbedeutung des Wortes zu werfen, die schon in der Bibel Verwendung findet: abgeleitet ist es vom lateinischen Adjektiv «spiritualis», welches eine Übersetzung des griechischen Wortes « πνευματικός» ist. Es bedeutet «geistlich» und bildet den Gegensatz zu «fleischlich» (griech.: σαρκικός). Im urchristlichen Sinn bedeutet es also

«geistlich gesinnt zu sein» bzw. soviel wie „die Ausrichtung auf „Geistliches", die im Gegensatz zur Ausrichtung auf Weltliches steht (siehe Röm 8,1-17)" (Rötting / Hackbarth-Johnson 2019: 13). Diese schon bei Paulus grundgelegte Dichotomie, die über Thomas von Kempen bis ins 20. Jahrhundert den Inbegriff christlicher Spiritualität ausmachte und heftige Empörungsstürme der Religionskritiker von Ludwig Feuerbach bis Richard Dawkins hervorrief, sollte nicht vergessen werden, wenn es darum geht, moderne spirituelle Trends zu analysieren und die Frage zu beantworten, welchen Beitrag Jung zu einer Weiterentwicklung geleistet hat. Auch wenn aufgrund des fast schon inflationären Gebrauchs „eine klare Definition des Spiritualitätsbegriffs und seine Abgrenzung von der Religiosität kaum möglich erscheinen" (Frick / Lautenschlager 2008: 8), lässt sich doch eine gewisse Nähe zu Jungs Religionsbegriff feststellen. Berger (2015) versteht moderne Spiritualität als Individualisierungsphänomen, in einer Welt, in der institutionalisierte Religion nicht mehr gesellschaftlich verpflichtend war, sondern zu einer Option geworden ist (vgl. Rötting / Hackbarth-Johnson 2019: 15). Individuelle Formen von Religiosität wurden „unter dem Aspekt der „Erfahrung" verstanden und als „Spiritualität" bezeichnet" (ebd.). Wenngleich Jung den Begriff «Spiritualität» als Nomen im Deutschen nicht verwendet hat, so ist für ihn doch die persönliche Erfahrung zum entscheidenden Merkmal von dem geworden, was er als «Religion» bezeichnet hat (vgl. oben S. 95ff.). Ein weiteres Charakteristikum, das ebenfalls schon in Jungs Definition auftaucht, ist „ein empfundenes Gegenüber zur organisierten Religion" (Rötting / Hackbarth-Johnson 2019: 15). Der von ihm verwendete Gegenbegriff zu «Religion» (= Spiritualität) ist «Konfession». So konstatiert auch Lautenschlager zutreffend: „Jung nimmt vieles von dem vorweg, was für eine heutige Spiritualität wichtig ist" (Frick / Lautenschlager 2008: 32). Dies gilt insbesondere für das hohe Maß an Subjektivität und Selbstbestimmung, welches der Idee der Spiritualität in postmodernen Gesellschaften zukommt. Im Unterschied zu früheren Zeiten geht es nicht mehr nur darum, dass sich der Einzelne seine Religion selbst wählt oder sie aus unterschiedlichen

Bestandteilen verschiedener Religionen zusammensetzt, sondern dass sich das Subjekt selbst sakralisiert, indem es sich selbst zum Thema und zum „Gegenstand seiner eigenen Verehrung macht" (Pollack 2019: 27). Der Religionswissenschaftler Michael von Brück definiert Spiritualität infolge der zunehmenden Autonomiebestrebungen des postmodernen Individuums als „Beschäftigung des Bewusstseins mit sich selbst" (Brück 2008: 134). Jung hätte wohl diese Definition dahingehend kritisiert, dass sie einer reinen Bewusstseinspsychologie entspreche (vgl. oben, S. 383f.), wobei ja in Sachen Religion gerade immer der Aspekt der Bewusstseinstranszendenz entscheidend ist. Lautenschlager bezeichnet das entsprechende Bestreben als einen „Prozess des Sich-Loslassens auf etwas Größeres hin" (Frick / Lautenschlager 2008: 136). Für Franz Höllinger ist es daher charakteristisch für eine spirituelle Lebensweise, „dass man Praktiken vollzieht, die die Alltagswelt transzendieren und das Individuum in Kontakt bringen" (Pollack 2019: 28) mit einer hinter der Alltagswelt liegenden höheren Realität. In der Beziehung zu ihr erschließt sich eine tiefere Sinndimension des Lebens, welche es dem Einzelnen ermöglicht, „die Potentiale der eigenen Persönlichkeit zu entfalten, die subjektiven Erlebnismöglichkeiten zu steigern und die individuellen Wünsche zu verwirklichen" (ebd.). Die persönliche Sinnsuche ist auch ein zentrales Thema der Jung'schen Therapie, da der Psychiater in seiner Praxis immer wieder mit der Bitte von Klienten konfrontiert wurde, er möge ihnen doch „helfen, den Sinn ihres Lebens zu finden" (Jung 1994a: 21). Da es sich bei ihnen nicht nur um einige wenige Einzelfälle handelte, gelangte Jung zu der Überzeugung, dass „das psychologische Problem von heute ein geistiges, ein religiöses Problem ist" (Jung 1994a: 18). Mit „heute" war der April des Jahres 1934 gemeint. Schon damals konnte der „Zerfall vieler Religionen" (ebd.) festgestellt werden, so dass die Menschen mit dem Glaubensverlust auch die traditionellen Bindungen zu den psychischen Kräften in ihrem Inneren verloren hatten. Das Fehlen eines gesicherten, die Existenz tragenden Bezuges zu den inneren Tiefendimensionen machte sie „neurotisch, krank und ängstlich" (Jung 1994a: 19). Wenn Jung betonte, dass das Christentum „ein

wunderbares therapeutisches System“ (Jung 1994a: 23) sei, das „die Leiden der Seele“ (ebd.) heile, so hielt man ihm von kirchlicher Seite entgegen, dass er die Seele zu einem Götzen mache und von Seiten der materialistischen Wissenschaft, dass er aus reinem Wunschdenken heraus, der Seele eine religiöse Funktion angedichtet habe. Mit Vehemenz verteidigte er sich in seiner Einleitung zu „Psychologie und Alchemie“ gegen beide Seiten:

> „Man hat mir «Vergottung der Seele» vorgeworfen. *Nicht ich – Gott selbst hat sie vergottet!* Nicht ich habe der Seele eine religiöse Funktion angedichtet, sondern ich habe die Tatsachen vorgelegt, welche beweisen, daß die Seele «naturaliter religiosa» ist, das heißt eine religiöse Funktion besitzt: eine Funktion, die ich nicht hineingelegt oder -gedeutet habe, sondern die sie selber von sich aus produziert, ohne durch irgendwelche Meinungen oder Suggestionen dazu veranlaßt zu sein.“ (Jung 1972: 27)

6.2 Der Individuationsprozess

> „Individuation ist ein natürliches Geschehen. Sie ist das, was einen Baum zum Baum macht; wenn man in diesen Prozeß eingreift, d. h. diesen Vorgang stört, so wird er krank und kann nicht als Baum leben, aber wenn er ungestört sich selbst überlassen bleibt, so entwickelt er sich zu einem Baum." (Jung 1994a: 66f.)

Mitte der 1930er Jahre war Jung bereits überzeugt davon, dass das weltweite Interesse an psychischen Phänomenen ein Indiz dafür sei, dass „wir uns an der Schwelle einer neuen geistigen Epoche befinden und daß neue geistige Formen aus den Tiefen des eigenen menschlichen Seelenlebens geboren werden" (Jung 1994a: 19). Eine dieser Entwicklungen, die von Jung beschrieben und analysiert wurde, ist der sogenannte Individuationsprozess, von dem Verena Kast sagt, dass man ihn „auch als eine spirituelle Lebenspraxis verstehen kann" (2008: 66). Dieser entsteht in einer kontinuierlichen Interaktion des Ich mit seiner Innenwelt und mit den Bezugspersonen in seiner Außenwelt. Nach Kast ist dieser Prozess durch drei entscheidende Merkmale gekennzeichnet (vgl. Kast 2008: 69):

a) Abgrenzung und Entwicklung zu immer stärkerer Autonomie
b) Bezogenheit und Bindung
c) Zielgerichtetheit

Obwohl das Ich des Einzelnen in seiner Individualität gestärkt wird, führt dieser Prozess nicht zu einem narzisstischen Solipsismus, sondern fördert gleichzeitig die Beziehungs- und Bindungsfähigkeit. Das Ziel, zu dem „die seelische Entwicklung im psychotherapeutischen Prozess letzten Endes führt" (Jung 1972: 42), ist die „Totalität des Menschen" (ebd.). Zu Beginn des Prozesses ist die Zielgerichtetheit allerdings in den meisten Fällen noch nicht erkennbar, die Entwicklungsprozesse scheinen zunächst chaotisch und unabsehbar zu sein. Im weiteren Verlauf stellt sich dann heraus, dass „der Weg nicht geradlinig, sondern anscheinend zyklisch" (Jung

1972: 43) verläuft, und zwar genaugenommen in Form einer Spirale. Vorangetrieben und gesteuert wird dieser Prozess von einem Zentrum im Unbewussten, welches das Gegenstück zum Ich-Komplex bildet. Von Jung wird dieser Archetypus der Ganzheit als «Selbst» bezeichnet. Es handelt sich dabei nicht um einen empirisch nachweisbaren Tatsachenkomplex, sondern um ein theoretisches Konstrukt, welches als Denkmodell psychische Phänomene erklärt.

> „Das Selbst ist nicht nur der Mittelpunkt, sondern jener Umfang, der Bewußtsein und Unbewußtes einschließt; es ist das Zentrum dieser Totalität, wie das Ich das Bewußtseinszentrum ist." (Jung 1972: 59)

Strukturell bewirkt das Selbst Ordnung und Selbstzentrierung und von seiner Dynamik her regen die von ihm hervorgebrachten Symbole, welche oft eine numinose Wirkung haben, zur Selbstwerdung und Integration an. Ganzheitssymbole erscheinen in Träumen, Visionen und in der therapeutischen Übung der Aktiven Imagination. Als Bilder des Selbst können geometrische Figuren (Kreis, Quadrat, Stern), die Zahl Vier, Gegenstände (Edelsteine, Schlösser, Kirchen, Schalen, Gefäße, Rad), Menschen (Eltern, Onkel, Könige, Königinnen, Prinzen, Prinzessinnen), Tiere (Elefant, Pferd, Bulle, Bär, Fisch, Schlange), Bäume, Blumen, Berge, Seen oder ein Phallus in Erscheinung treten. Die Symbole sind auch oft in einem Mandala um ein Zentrum herum angeordnet. In seinem umfangreichen Werk „Psychologie und Alchemie" hat Jung „aus einer zusammenhängenden Serie von 400 Träumen all jene zusammengestellt" (Jung 1972: 118), die er als Mandalaträume auffasste und hat sie dort eingehend analysiert (vgl. Jung 1972: 118-264). Im Buddhismus gilt die Figur des Buddha als herausragendes Symbol des Selbst, welche oft den Mittelpunkt eines Mandalas bildet. In der westlichen Welt kommt dem «Christussymbol» die entsprechende Bedeutung zu, „insofern es, neben der Gestalt des Buddha, vielleicht das am höchsten entwickelte und differenzierte Symbol des Selbst ist" (Jung 1972: 33), obwohl die in der kirchlichen Dogmatik entwickelte Gestalt des «Christus» „nicht alle Aspekte dieses Archetypus in sich" (ebd.) begreift und somit auch keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben

kann (vgl. oben S. 158-176). Die Tatsache, dass im Christentum einer historisch einmaligen Persönlichkeit (Jesus von Nazareth) eine göttliche Natur zuerkannt wird, „entspricht eben dem absolut Individuellen des Selbst, welches Einmaliges mit Ewigem und das Einzelne mit dem Allgemeinsten verbindet" (Jung 1972: 34). Das Selbst ist als Vereinigung der Gegensätze (Hell und Dunkel, Gut und Böse) eine absolute Paradoxie, „indem es in jeder Beziehung Thesis und Antithesis und zugleich Synthesis darstellt" (ebd.). In ihm sind „Gut und Böse einander näher als eineiige Zwillinge" (Jung 1972: 36). Die Polarität der Gegensätze im Selbst ermöglicht das Fließen von Energie und damit die schöpferische Kraft des Archetypus. Verena Kast sagt, man „könnte das Selbst auch als schöpferischen Urgrund verstehen" (Kast 2008: 69), als einen schöpferischen Drang, der alles Sein durchwirkt. Wenn also ein Mensch durch seine Träume oder durch therapeutische Maßnahmen mit Symbolen des Selbst in Kontakt kommt und deren numinose Wirkung erfährt, dann werden die selbstregulierenden Kräfte der Psyche aktiviert, welche einen Heilungsprozess in Gang setzen, dessen Auswirkungen auf das Lebensgefühl Kast folgendermaßen beschreibt:

> „Wird der Archetypus des Selbst erlebt – meistens in Träumen oder gemalt in Bildern –, dann entsteht ein Lebensgefühl der Selbstzentrierung und der Schicksalhaftigkeit einer Situation, begleitet vom Erleben einer fraglosen Identität, einem unabweisbaren Sinnerleben und einem sicheren Selbstwertgefühl, von Vertrauen ins Leben und Aufgehobensein in einem größeren Ganzen." (Kast 2008: 69)

Die Erstarrung und Versteinerung der Seele löst sich allmählich auf und der Mensch gelangt in einen dynamischen Zustand, einen «flow», in dem er anfängt, neue Seiten an sich zu entdecken und mit bisher ungeahnten Möglichkeiten zu experimentieren (vgl. Kast 2008: 67). Diese neue Lebensqualität entspricht in etwa dem, was in religiöser Sprache mit «erlöst sein» gemeint ist. In diesem Sinne wollte Jung als Psychiater mehr als nur Neurosen behandeln, er wollte seine Patienten über die numinose Erfahrung archetypischer Ganzheit zu sinnerfüllter Selbstverwirklichung führen. In einem

Brief an P.W. Martin erläutert er den Schwerpunkt seiner Arbeit am 28.08.1945:

> „Sie haben ganz recht: das Hauptinteresse meiner Arbeit liegt nicht in der Behandlung von Neurosen, sondern in der Annäherung an das Numinose. Es ist jedoch so, daß der Zugang zum Numinosen die eigentliche Therapie ist, und insoweit man zu den numinosen Erfahrungen gelangt, wird man vom Fluch der Krankheit erlöst. Die Krankheit selbst nimmt numinosen Charakter an." (Jung 2012a: 465)

Im letzten Satz wird angedeutet, dass die Krankheit ein Weg ist und dass das Leiden in der Begegnung mit dem Numinosen zwar nicht aufgehoben wird, aber durch die erfahrene Sinnhaftigkeit transformiert werden kann. Diese Möglichkeit stellt sich allerdings weder automatisch ein, noch kann sie vom Ich erzwungen werden, ihr haftet etwas von dem an, was in altertümlich theologischer Diktion als «Gnade» bezeichnet wird. Auch wenn Jung es als Arzt als seine Aufgabe betrachtet, „dem Patienten zur Lebensfähigkeit zu verhelfen" (Jung 1972: 43), so ist er sich dennoch bewusst, dass Zureden oder sonstige manipulative Einwirkungen letztlich nichts weiter bewirken als „eine Verhinderung des höchsten und entscheidenden Erlebnisses, nämlich des Alleinseins mit dem Selbst" (ebd.). Die herausragende Bedeutung der Einsamkeit in diesem Prozess unterstreicht der Seelenarzt folgendermaßen:

> „Er muß schon allein sein, um zu erfahren, was ihn trägt, wenn er sich nicht mehr tragen kann. Einzig diese Erfahrung gibt ihm unzerstörbare Grundlage." (Jung 1972: 43)

Gerade von kirchlicher Seite wird an modernen spirituellen Wegen immer wieder kritisiert, dass sie die transzendente und soziale Dimension des Menschseins vernachlässigen und der Gefahr unterliegen, zu einem Ego-Trip zu verkommen. Gegen ein derartig individualistisch verengtes Verständnis nehmen die Jesuiten Frick und Lautenschlager Jung in ihrem Vorwort in Schutz:

> „Jungs Selbst-Begriff beinhaltet gerade das Überschreiten des kleinen Ichs (Ego) auf eine größere, transzendente

> Wirklichkeit hin, wie dies in jeder echten spirituellen Erfahrung gesucht wird." (Frick / Lautenschlager 2008: 9)

Auch Kast betont, dass die spirituelle Praxis, wie sie sich im Individuationsprozess zeigt „eine Abkehr von einem verengten narzisstischen Standpunkt" (Kast 2008: 70) impliziert. Die emotional ergreifende Erfahrung von Ganzheit und Sinnhaftigkeit kann nicht nur im Alleinsein mit sich selbst in meditativen und schöpferischen Prozessen gemacht werden, sondern auch im Erleben der Natur, in beglückenden Momenten des Zusammenseins mit anderen Menschen und in ekstatischen Liebeserlebnissen (vgl. Kast 2008: 70).

Stärker als Jung betont Kast, dass die Tiefenpsychologie „einen emanzipatorischen Charakter hat und der Aufklärung verpflichtet ist" (ebd.). Dies bedeutet, dass „im Individuationsprozess auch eine Ablösung von den Elternkomplexen" (Kast 2008: 70) stattfindet, welche im Bereich der Religion durch die Kirche und ihre Autoritätsfiguren repräsentiert werden. Während Jung noch der Meinung war, dass religiös beheimatete und traditionell gläubige Menschen die therapeutisch heilsame Wirkung der Begegnung mit dem Numinosen in den Symbolen ihrer Glaubensgemeinschaft erleben sollten, würde Kast „eine Person, die sich in der Kirche wohl fühlt nicht an die Kirche verweisen, wenn sie emotionale Probleme hat und in dieser Situation auch einen Therapeuten oder eine Therapeutin aufsuchen will" (Kast 2008: 70). Im Zuge der Aufarbeitung des Elternkomplexes findet nicht nur die Befreiung von Angst machenden Glaubensvorstellungen, sondern auch die Auseinandersetzung mit den Gottesvorstellungen des Kinderglaubens statt.

> „Komplexe sind oft mit religiösen Erfahrungen verbunden. Hinter dem Vaterkomplex steht nicht selten Gott Vater." (Kast 2008: 71)

Die Arbeit an den Komplexen, d. h. den inneren und äußeren Problemen, welche auch eine Aufarbeitung mit den krankmachenden Beziehungsmustern impliziert, ist für den Heilungsprozess von großer Bedeutung.

> „Die Folge davon: Der Mensch söhnt sich aus mit Irrwegen, mit inneren Gegensätzen und mit Spaltungen, der Mensch nähert sich Erfahrungen von Ganzheit an." (Kast 2008: 71)

Da religiöse Bedürfnisse zum Wesen des Menschen gehören, neigen diejenigen, die traditionellen Religionen und ihren Gottesvorstellungen abgeschworen haben, dazu, das Ganz- und Heilmachende unbewusst auf alles Mögliche zu projizieren: Geld, Macht, Arbeit, die Umwelt, das Klima, und vieles mehr. Durch die Verabsolutierung von etwas, das größer als sie selbst zu sein scheint, begeben sie sich in totale Abhängigkeit und Unterwerfung von ihren neuen Göttern. Auch der Staat, die Kirche oder die Wissenschaft können dann, wenn sie einen Absolutheitsanspruch erheben, dem Menschen die Freiheit des Denkens und des Handelns rauben. In diesem Zusammenhang ist Jungs Religionsdefinition hilfreich, da sie keine blinde Unterwerfung oder totale Hingabe, sondern den kritischen Zweifel fordert: Religion ist abgeleitet vom Wort «religere», welches eine „sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefasst werden als ‚Mächte': Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat" (Jung zit. n. Kast 2008: 66), beinhaltet. Die sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung setzt eine kritisch-reflexive Distanz zwischen dem Ich und den Mächten des Unbewussten voraus, so dass eine Überwältigung des Ich und eine daraus resultierende Inflation verhindert wird. Den in dieser Auseinandersetzung einzunehmenden Standpunkt, nennt Jung auch «transzendente Funktion» (vgl. oben S.330; 419f.). Diese verhindert den Missbrauch von religiösen und ideellen Zielen für politische Zwecke und schützt den Menschen vor Totalitarismen.

6.3 Die Aktive Imagination

> „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen." (Das Nachtlied aus: Nietzsche 1883)

Seit eh und je fragen Menschen nach dem Sinn der Welt und ihres eigenen Lebens. Bis in das 20. Jahrhundert hinein konnten die in den traditionellen Mythen der Religionen enthaltenen Symbole das Sinnbedürfnis weitgehend emotional und intellektuell befriedigen. Die Antworten auf die Sinnfrage entstammten einer Tiefenschicht der Seele, die Jung auch den „Großen Alten Menschen" (Jung 1994a: 22) nennt. In ihr ist das Erfahrungswissen der Menschheit seit den Uranfängen der Spezies homo sapiens in bildhafter Sprache enkodiert. Da der moderne Mensch aufgrund der Reduktion seiner Psyche auf das Bewusstsein (vgl. oben S. 386) davon ausgeht, dass er als unbeschriebenes Blatt (tabula rasa) auf die Welt gekommen sei, fällt es ihm schwer anzunehmen, dass es in seinem Unbewussten einen archaischen Wissensspeicher gibt, auf den er zur Beantwortung seiner existenziellen Fragen zugreifen könnte. Die moderne Wissenschaftsgläubigkeit, welche die Idee der Evolution in den Rang eines unbestreitbaren Dogmas erhoben hat, kann das Sinnbedürfnis nicht befriedigen, da sie den Menschen als Zufallsprodukt versteht, das in einem Universum existiert, welches zufällig aus einem ominösen Urknall hervorgegangen ist. Stattdessen fordern ihre Protagonisten, sich in heroischer Haltung mit der Sinnlosigkeit der menschlichen Existenz abzufinden. Von Angst erfüllt, fühlt der Mensch sich aber verloren und einsam in einer sinnlosen Welt. Doch Nacht für Nacht meldet sich das Unbewusste in den Träumen des modernen Menschen. In ihnen „zeigt sich ein spirituelles Bedürfnis, eine geistige Not" (Jung 1994a: 23), aus der ihn die uralten Bilder der Nacht herausführen können.

> „Die alten Symbole sind auch heute noch gültig. Sie passen genausogut zu unserem Geist wie zu jenem, der sie vor langer Zeit erschaffen hatte. Tief im Unbewußten eines jeden versucht jener erwähnte Große Alte Mensch, uns seine geistigen Erfahrungen mitzuteilen." (Jung 1994a: 23f.)

Der Zweck dieser Mitteilungen besteht in dem zentralen Anliegen, welches das Orakel von Delphi mit der modernen Psychologie verbindet. Es ist „in ihrem tieferen Verständnis *Selbsterkenntnis*" (Jung 1967b: 78). Die therapeutischen Bemühungen, mit deren Hilfe die Selbsterkenntnis bewerkstelligt werden kann, zielen darauf ab, „die Trennung zwischen Bewußtsein und Unbewußtem aufzuheben" (Jung 1967b: 84). Voraussetzung zur Erreichung dieses Ziels ist ein angemessenes Verständnis des Verhältnisses dieser beiden Bereiche der Gesamtpsyche zueinander. Nach Jung hat sich das Bewusstsein aus dem Unbewussten heraus entwickelt. Dort, wo der Automatismus einer Instinktreaktion durch einen Akt der Reflexion unterbrochen wird, entsteht Bewusstheit. Diese ermöglicht ein zielgerichtetes Handeln, welches jedoch aufgrund der Ausblendung anderer Wahrnehmungen und Handlungsoptionen zwangsläufig immer auch Einseitigkeit impliziert. Die ausgeblendeten Impressionen sowie die verdrängten Handlungsmöglichkeiten bauen im Unbewussten eine Gegenposition auf, so dass eine Spannung zwischen der Tendenz des Bewusstseins und zwischen der des Unbewussten entsteht, die sich in alltäglichen Fehlleistungen oder neurotischen Symptomen zeigen kann. Im Hinblick auf Inhalte, Einstellungen und Tendenzen ist die Übereinstimmung zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten eher die Ausnahme als die Regel, so dass „das Unbewußte sich kompensatorisch oder komplementär zum Bewußtsein verhält" (Jung 1967b: 79). Für diesen Mangel an Parallelität gibt Jung vier Gründe an:

(1) Bewusstseinsinhalte besitzen einen energetischen Schwellenwert, „so daß alle zu schwachen Elemente im Unbewußten bleiben" (Jung 1967b: 79).
(2) Aufgrund seiner Gerichtetheit übt das Bewusstsein auf alles unpassende Material eine Hemmung aus, welche nach Freud

als Zensur wirkt, wodurch das „nicht passende Material dem Unbewußten verfällt“ (ebd.).

(3) Das Bewusstsein ist der Inbegriff all jener Funktionen, die den jeweils aktuellen Anpassungsprozess an die Forderungen der Umwelt und der Gesellschaft bilden, „während das Unbewußte alles vergessene Material der individuellen Vergangenheit sowie alle ererbten, strukturellen Funktionsspuren des menschlichen Geistes überhaupt enthält“ (ebd.).

(4) Das Unbewusste enthält alle noch unterschwelligen Elemente der Phantasie, „die im Laufe der Zeit unter entsprechenden Umständen ins Licht des Bewußtseins treten werden“ (ebd.).

Ein wichtiger Bestandteil des Individuationsprozesses, welcher das Ziel der Jung'schen Therapie bildet, ist die konstruktive Auseinandersetzung zwischen dem Ich als Zentrum des Bewusstseins und dem Unbewussten. Initiiert wird dieser Prozess in der Regel von den Impulsen, die vom zentralen Archetypus des Selbst an das Bewusstsein gesendet werden. In dem nun folgenden Prozess der Interaktion, in dem bedeutende Inhalte aus dem Unbewussten ins Bewusstsein gehoben und dort verarbeitet werden, nähern sich die Gegensätze einander an und es kommt zur „Entstehung und Herstellung eines Dritten: der transzendenten Funktion“ (Jung 1967b: 100). Um Missverständnissen zu begegnen, erläutert Jung die Verwendung von „transzendent“ folgendermaßen:

> „Unter dem Namen «transzendente Funktion» ist nichts Geheimnisvolles, sozusagen Übersinnliches oder Metaphysisches, zu verstehen, sondern eine psychologische Funktion, die sich ihrer Art nach mit einer mathematischen Funktion gleichen Namens vergleichen läßt und eine Funktion imaginärer und realer Zahlen ist. Die psychologische «transzendente Funktion» geht aus der Vereinigung bewußter und unbewußter Inhalte hervor.“ (Jung 1967b: 79)

Auf der Stufe der transzendenten Funktion „hat nicht mehr das Unbewußte die Führung, sondern das Ich“ (Jung 1967b: 100). Trotz der prinzipiellen Gleichwertigkeit von Ich und Unbewusstem ist dieser Umstand von größter Bedeutung, da ansonsten die Gefahr einer Überwältigung des Ich durch das Unbewusste aufgrund der hohen affektiven Energie der unbewussten Inhalte gegeben ist. Dieser Zustand, der „öfters am Anfang einer Schizophrenie angetroffen wird“ (ebd.), wird von Jung auch als «Inflation» bezeichnet, da er einer Aufblähung des Ich mit Inhalten aus dem Unbewussten gleichkommt, die von den Betroffenen als Produkte ihrer eigenen Kreativität verstanden werden. Anschauungsbeispiele bieten Dichter wie Goethe und Hölderlin oder Denker wie Nietzsche. Da sich „Freuds Hoffnung, das Unbewußte ausschöpfen zu können“ (Jung 1967b: 82) nicht erfüllt hat, greift das Verständnis, „das die Analyse als etwas wie eine «Kur» auffaßt, die man eine Zeitlang über sich ergehen läßt, um dann daraus geheilt entlassen zu werden“ (ebd.), leider zu kurz. Zeit seines Lebens wird der Mensch immer wieder mit neuen Schwierigkeiten konfrontiert, an denen er entweder wachsen oder scheitern kann. Das Leben ist ein Prozess, in dem ständig Neuadjustierungen vorgenommen werden müssen, es „will immer wieder aufs neue erworben werden“ (Jung 1967b: 83). Jung versteht die Psyche ebenso wie den Körper als lebendigen, selbstregulierenden Organismus, dem das Bestreben innewohnt, das Gesamtsystem im Gleichgewicht zu halten. Die große Herausforderung für den Einzelnen besteht darin, „die unbewußte Regulierung, die unserer geistigen und körperlichen Gesundheit so nötig ist, nicht zu übersehen“ (Jung 1967b: 93). Hilfreich und nützlich ist es daher, auf die Träume zu achten, denn in ihnen sind die Botschaften aus dem Unbewussten in symbolischer Sprache enkodiert. Den Schlüssel zu diesem archaischen Kommunikationssystem fand Jung in den Bildern, die in Mythen, Märchen und Legenden auftauchen und die im Grunde genommen der gleichen psychischen Schicht entstammen wie die Traumsymbole. Die Traumarbeit ist deshalb ein bedeutender Aspekt der Jung’schen Therapie. Aus ihr heraus entwickelte der

Psychiater eine Methode, die er als «Aktive Imagination» bezeichnete. Johnson (1986: 138) gibt folgende Kurzdefinition:

> „Essentially, Active Imagination is a dialogue that you enter into with different parts of yourself that live in the unconscious. In some ways it is similar to dreaming, except that you are fully awake during the experience".

Der Hauptunterschied zum Träumen besteht dabei in der wachen und bewussten Erfahrung einer Imagination. Dabei taucht das Ich ein in die innere Welt und führt einen Dialog mit den Figuren, die es dort antrifft. Es tauscht Standpunkte aus, argumentiert, erlebt Abenteuer, schließt Freundschaften und macht Kompromisse. Von den Wesen, die das Ich in diesen Begegnungen antrifft, sagt Johnson:

> „Because these interior beings have „minds of their own", they say and do things that are new to us – startling, often enlightening, sometimes offensive to our egos." (Johnson 1986: 139)

Entscheidend im therapeutischen Sinne ist der Unterschied zum passiven Phantasieren bzw. der sogenannten Tagträumerei. In ihr treten auch Bilder und Figuren aus dem Unbewussten zutage, allerdings ist es dabei eher so, dass das Ich passiv bleibt, indem es lediglich den Bewusstseinsstrom beobachtet, der im Hinterkopf wie ein Film auf einer Leinwand abläuft. Es findet allerdings weder eine Reflexion der Geschehnisse statt, noch nimmt das Ich einen unabhängigen ethischen Standpunkt ein. Nach Johnson ist das rein passive Phantasieren eher eine unproduktive Zeit- und Energieverschwendung (vgl. ebd.: 140-141).

> „The issues and problems that come up in the fantasy don't get resolved. Most such fantasies just repeat themselves over and over again on the edges of our minds until they exhaust themselves or exhaust us. There is no evolution, because the ego never confronts the fantasy situation or enters into it as a conscious, independent force." (Johnson 1986: 141)

In der Aktiven Imagination konfrontiert das Ich die Figuren des Unbewussten, vertritt seinen Standpunkt, hört auf die Einwände, die von anderer Seite vorgebracht werden und versucht auf eine

aktive Lösung der bestehenden Konflikte hinzuarbeiten. Entscheidend ist dabei das Verhältnis zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten, das in dieser Therapieform vorausgesetzt wird. Auch wenn sich nach Jung das Ich und das Unbewusste zueinander verhalten wie ein Korken, der in einem Ozean dahintreibt, so ist das winzige Ich dem unermesslichen Ozean moralisch gesehen dennoch ebenbürtig, da es die Macht der Bewusstheit besitzt.

> „The little cork can talk back to the ocean, and has a viewpoint to contribute, one without which the evolution of consciousness cannot proceed. The ego can talk back, and this makes the dialogue one between equals. The ego's capacity for consciousness gives it the power, the right, and even the duty to wrestle with the great unconscious on equal terms and to work out a synthesis of values." (Johnson 1986: 184f.)

Was die Standpunkte des Ich und die der Archetypen des Unbewussten betrifft, so mögen sich diese durchaus komplementär oder kompensatorisch zueinander verhalten, im Hinblick auf die Wertigkeit der Dialogpartner besteht jedoch eine Gleichberechtigung. Das Ziel des Dialogs ist weder eine bedingungslose Unterwerfung des Ich unter die Absichten des Unbewussten noch eine belehrende Überlegenheitspose des Bewusstseins gegenüber den Archetypen, sondern das Aushandeln eines Kompromisses, in dem die Ansprüche beider Seiten gebührend berücksichtigt werden. Auf diese Weise gewinnt das Ich einen neuen Standpunkt, den Jung als «transzendente Funktion» (vgl. oben S. 419f.) bezeichnet hat. Durch die Aktive Imagination werden fragmentierte Anteile der Persönlichkeit miteinander in Beziehung gebracht, so dass die Konflikte, in denen sie sich befinden einer Lösung zugeführt werden können.

> „If there is a neurotic imbalance between the attitudes of the ego and the values of the unconscious, the gap can be narrowed, the complementary opposites can be brought together. It sets one off on a path toward wholeness, toward an awareness of one's larger totality, simply because one has learned to enter into communication with the inner self." (Johnson 1986: 142)

Nach Marie-Louise von Franz lässt sich die Übung der Aktiven Imagination in vier Schritte unterteilen, die auch Robert Johnson im Wesentlichen übernimmt. Die folgende Auflistung ist eine Kombination aus beiden Varianten (vgl. Johnson 1986: 160):

(1) Entleerung des Ich-Bewusstseins und Einladung des Unbewussten

(2) Dialog und Erfahrung

(3) Hinzufügung des ethischen Elements der Werte

(4) Integration der Imagination ins alltägliche Leben durch ein konkretes Ritual

Im Rahmen einer Psychotherapie wird die Aktive Imagination oft dann angeraten, wenn die Klienten zu viele Träume haben oder von ihren Inhalten dermaßen überwältigt werden, dass die analytische Aufarbeitung nicht mehr Schritt halten kann. Erfahrungsgemäß lässt die Traumaktivität nämlich nach sobald die Aktive Imagination in Gang gekommen ist (vgl. Johnson 1986: 140). Zum anderen kann das Verfahren auch als Mittel zur Ausdehnung von Träumen eingesetzt werden:

> „If a dream is not resolved, or you keep getting the same dream over and over again, you can extend the dream out through imagination and bring it to a resolution." (Johnson 1986: 171)

Praktische Tipps zum Einstieg und konkrete Beispiele, welche die Durchführung der Aktiven Imagination in den vier Phasen erläutern, gibt Johnson von S. 160 bis 199. In diesem Zusammenhang betont der Verfasser wiederholt die herausragende Bedeutung des ethischen Elements, welches das Ich in das Verfahren einzubringen hat. Die besondere Verantwortung des Ich-Bewusstseins besteht darin, den personifizierten Kräften des Unbewussten, die ihre Ansprüche im Dialog anmelden, Grenzen zu setzen, so dass sie in ihrer Einseitigkeit nicht übermächtig werden und sich nicht zerstörerisch auf die Entwicklung der Gesamtpsyche auswirken (Johnson 1986: 189). Der Verfasser hebt hervor, dass wir die Werte bewahren müssen, die

dem menschlichen Leben dienen und warnt davor unsere elementaren moralischen Überzeugungen den Trieben und Absichten des Unbewussten zu opfern (vgl. Johnson 1986: 192). Nach Jung komme nämlich dem Menschen durch sein Bewusstsein eine ganz besondere Rolle im Kosmos zu. Sie besteht darin, die speziell menschlichen Werte, wie z. B. Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit und Fürsorge für die Schwachen, in unser Umfeld einzubringen. Da die Figuren, die in der Aktiven Imagination auftauchen, Personifikationen unpersönlicher Naturkräfte sind, müssen wir sie mit unseren ethischen Prinzipien und Werten konfrontieren. Ohne die ethische Auseinandersetzung kann auch keine Weiterentwicklung des Bewusstseins stattfinden.

> „We become aware of the conflicting values, attitudes, and paths of conduct that are open to us and find that we must make moral choices. All these principles find their way into Active Imagination. As the inner figures present themselves, as the different attitudes and possibilities rise to the surface, inevitably we have to take an ethical stance in order to strike a balance among conflicting values." (Johnson 1986: 189)

Um Ordnung in das weite Feld der Anwendungsmöglichkeiten der Aktiven Imagination zu bringen, unterscheidet Johnson drei grundlegende Ebenen (Johnson 1986: 201-219):

(1) „Horse-trading"

Mit dieser etwas saloppen Metapher bezieht sich der Verfasser auf die Lösung alltäglicher Konflikte im praktischen Leben. Es geht dabei um die Aushandlung von Kompromissen in der Auseinandersetzung mit den inneren Persönlichkeitsanteilen, welche unterschiedliche Wertprioritäten verfolgen. Das Ziel, das dabei angestrebt wird, ist Entscheidungen zu treffen, die einen Ausgleich zwischen inneren und äußeren Anpassungsforderungen schaffen.

(2) „Embracing the unconscious"

Bei den meisten Anwendungen der Aktiven Imagination in therapeutischen Settings geht es darum, mit dem Unbewussten zurecht zu kommen, indem seine Bilder ins Bewusstsein gehoben werden,

so dass die negativen Wirkungen ihrer autonomen Macht reduziert und ihre Ansprüche berücksichtigt und konstruktiv integriert werden, wodurch eine möglichst optimale psychische Funktionsfähigkeit gewährleistet werden soll.

(3) „Experiencing the spiritual dimension"

Auf der spirituellen Ebene der Aktiven Imagination kommt es zur Begegnung mit dem Numinosen in der Ergriffenheit durch die Bilder und Energien der Archetypen, welche in Form von Visionen erfahren werden, die zu religiösen Einsichten führen, in denen sich der tiefere Sinn des Lebens und der Welt offenbart. Im Zusammenhang mit diesen Erfahrungen erläutert Johnson ein Dilemma:

> „It is difficult to talk about this level. If we are too psychological and analytical, we miss the true power and meaning of this kind of experience. But when we use the prophetic and religious language that we really need to describe it, we get mixed up with the popular assumptions about «visions» and psychic experiences." (Johnson 1986: 216)

Auch wenn diese Erfahrungen beglückend und sinnstiftend sind, so warnt Johnson dennoch davor, sie aktiv zu suchen, da sie dann, wenn sie als eigene Leistung missverstanden werden, die Gefahr einer Ich-Aufblähung in sich bergen, die in einem problematischen Ego-Trip enden könnte. Stattdessen rät er dazu, in Bescheidenheit an seinem Inneren zu arbeiten, ohne spirituelle Ansprüche zu erheben. Wenn sich eine visionäre Erfahrung einstellen soll, so geschieht dies unaufgefordert und oft unerwartet. So kann es zum Beispiel sein, dass man an einem ganz normalen Tag eine gewöhnliche Straße entlang geht und plötzlich dessen gewahr wird, dass sich die Straße, die Gebäude und die Menschen um einen herum verwandelt haben:

> „In your vision you may be seeing the «street of life,» the whole human race, the creation of God, revealed as a timeless flow of life. The sidewalks and buildings do not physically change, but the Active Imagination erupts on the level of consciousness and produces a vision that incorporates the

> physical surroundings. They become representations of something that is transcendent and eternal." (Johnson 1986: 217)

Mit diesen Worten hätte ein Zen-Meister auch sein Satori-Erlebnis schildern können. Eine solche Erfahrung kann methodisch nicht erzwungen werden, sie ist in tiefster Analyse das, was christliche Mystiker als «Gnade» bezeichnen. Sie kann zwar durch innere Arbeit vorbereitet, aber nicht gemacht werden. Wenn sie sich einstellt, dann ist dies immer ein Geschenk. Sollten sich jedoch keine Visionen ereignen, dann bedeutet dies nach Johnson, dass man sie auch nicht unbedingt zu einem erfüllten Leben braucht. Wie dem auch sei, für jemanden, der sich auf den Dialog mit den archetypischen Kräften einlässt, hat die sich daraus ergebende Auseinandersetzung tiefgreifende Auswirkungen auf die Persönlichkeit, die auch das alltägliche Leben verändern. Von einem solchen Menschen sagt Johnson:

> „It will profoundly alter the long-range course of his life, the contours of his character. He will be acting eventually from a different center if he keeps up his Active Imagination, creating a different balance among the powers that make him up and invest him with energy. His attitude will alter; his choices will be changed – he will be different." (Johnson 1986: 159)

Das sich auf diese Weise herausbildende Persönlichkeitszentrum, welches den Menschen auf einen neuen Standpunkt stellt, so dass er sich selbst, seine Mitmenschen und die Welt in einem anderen Licht sehen kann, ist das, was Jung als «transzendente Funktion» bezeichnet hat (vgl. oben S. 330; 419f.).

6.4 Anregungen für eine Spiritualität der Zukunft

> „Der unsichere Weg ist der gute Weg. Auf ihm liegen die Möglichkeiten. Sei unbeirrt und schaffe." (Jung / Hoerni 2009: 333)

Spätestens seit Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat das Christentum in der westlichen Welt aufgehört, als „ein wunderbares psychotherapeutisches System" (Jung 1994a: 23) zu funktionieren, das die Leiden der Seele heilt. Die Mehrheit der modernen Menschen kann über die in seinen Riten, Bräuchen und Dogmen enthaltenen Symbole keine Verbindung mehr zu der Schicht des Unbewussten herstellen, aus der sie ursprünglich hervorgegangen sind. Aus den Quellen der Kirche sprudelt nicht mehr das lebendige Wasser (vgl. Joh 4,11), das den Durst nach Sinn stillen könnte. Da die Seele zwar nicht mehr, wie Tertullian einst behauptete, «naturaliter christiana» ist, aber immer noch «naturaliter religiosa» zu sein scheint, ist sie gerade heute offen für die Angebote, die auf dem freien Markt der Esoterik und der Spiritualität gemacht werden. Sie versprechen einen neuen Zugang zu einer tieferen oder höheren Dimension der Wirklichkeit, zur göttlichen Energiequelle oder zum universalen Lebensstrom des Kosmos. Die Herstellung des Kontaktes zu einem Numinosen über spezielle Geist- und Körperpraktiken, welche die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz implizieren, sieht Detlef Pollack als das primäre Merkmal moderner religiöser Spiritualität (vgl. Pollack 2019: 29). Folgende Aspekte listet er als sekundäre Merkmale auf:

- Starke Konzentration auf das Subjekt (→ Selbstverwirklichung und Bewusstseinserweiterung)
- Geringe Gemeinschaftsorientierung
- Neigung zu antiautoritären und institutionenskeptischen Einstellungen
- Erfahrungs- und Körperzentrierung
- Schwaches Interesse an einer ethisch verantworteten Lebensführung
- Fokussierung auf Körpertechniken, Atemübungen und Fasten

- Offener, nicht exklusiver Wahrheitsbegriff (→ synkretistische Formenvielfalt)

Neben der religiösen Spiritualität hat sich in der Postmoderne eine säkulare oder areligiöse Variante entwickelt. Einer ihrer Vertreter, der Mainzer Philosoph Thomas Metzinger, konstruiert sogar einen Gegensatz zwischen Religion und Spiritualität. Religion ist für ihn gekennzeichnet durch einen intellektuell unredlichen Dogmatismus, der ein Wahnsystem kultiviert, wodurch die Rationalität geopfert wird, um emotionalen Profit zu maximieren (vgl. Metzinger 2013: Folie 42). Aus diesem Grunde können Religionsvertreter und Theologen auch nicht über die Grundeinstellung der intellektuellen Redlichkeit verfügen (vgl. ebd.: Folie 11). Diese definiert er als normatives Ideal der absoluten Wahrhaftigkeit, welche Erkenntnis um ihrer selbst willen anstrebt und den bloßen Glauben ohne vernünftige Gründe nicht gelten lässt (vgl. ebd.: Folie 47). In diesem Ideal als normativer Grundeinstellung sieht Metzinger die Gemeinsamkeit zwischen Wissenschaft und Spiritualität. Beiden geht es um erfahrungsbasierte Erkenntnis sowie den unbedingten Willen zum Wissen (vgl. ebd.: Folie 44). Für ihn ist die Unbestechlichkeit im Hinblick auf die Erkenntnis „der semantische Kern eines wirklich philosophischen Begriffs der Spiritualität" (Metzinger 2013: Folie 9). Wirksam werden muss diese Unbestechlichkeit in zwei entgegengesetzten Richtungen: zum einen gegenüber den Versuchen spirituelle Praktiken an religiös-metaphysische Glaubenssysteme zu binden und zum anderen gegenüber ideologischen Formen des Reduktionismus, „die alle nicht-wissenschaftlichen Formen des Erkenntnisgewinns aus rein weltanschaulichen Gründen diskreditieren möchten" (ebd.). In der säkularen Form von Spiritualität geht es daher auch nicht mehr um Gottes- oder Transzendenzerfahrung bzw. Heil und Erlösung. Im Fokus der Bemühungen stehen nach Katharina Ceming (2019: 47f.) folgende Werte und Ziele:

- Entschleunigung
- Achtsamkeit
- Zur Ruhe kommen

- Stärkung der Resilienz
- Orientierung, Sinn- und Selbstfindung

In vielen Fällen steht der Aspekt der Gesundheitsvorsorge im Vordergrund, so dass körperzentrierte Übungen aus der Yoga-Tradition oder das reine Sitzen in Stille aus dem Zen-Buddhismus ganz ohne jeden religiösen Hintergrund praktiziert werden. Katharina Ceming hat sowohl für die religiöse als auch für die säkulare Spiritualität Kriterien der Zukunftsfähigkeit formuliert (vgl. Ceming 2019: 49-54). Einige der von ihr aufgestellten Sollens-Anforderungen konvergieren mit einer spirituellen Grundeinstellung, die sich aus der Entwicklung der „transzendenten Funktion" im Jung'schen Sinne ergibt. Nur auf die in diesem Sinne relevanten Aspekte soll im Folgenden Bezug genommen werden.

(1) Ganzheitlichkeit

In seiner Tätigkeit als Psychotherapeut kam Jung mit einer großen Zahl von Patienten in Kontakt, in deren Träumen sich Symbole der Ganzheit manifestierten. Sie führten den Analytiker zur Formulierung seiner Theorie vom Archetypus des «Selbst» als dem Inbegriff der Ganzheit von Bewusstsein und Unbewusstem sowie von Körper, Geist und Seele. Die regulative Idee vom vollständigen Menschen, der die unterschiedlichen Kräfte, Triebe und Anteile seines Wesens zu einer Ganzheit integriert, wurde schließlich als «Individuationsprozess» zum Ziel aller therapeutischen Bemühungen. Durch die Analytische Psychologie wurde dieses Ideal der Ganzheitlichkeit zu einem modernen religiösen Mythos (vgl. Wegener-Stratmann 1990: 142). In der zeitgenössischen spirituellen Literatur ist die Ganzheitlichkeit zu einer Schlüsselkategorie geworden. Die Methoden zu ihrer Verwirklichung gehen mittlerweile weit über das hinaus, was in der Jung-Schule entwickelt wurde.

> „Das Symbol des ganzheitlichen Menschen hat gerade deshalb Zukunft, weil konventionelle Religion mit Glaubensinhalten arbeitet, mit denen der vernunftorientierte Mensch immer stärker in Konflikt gerät." (Wegener-Stratmann 1990: 143)

Traditionelle religiöse Systeme in Ost und West haben in ihren spirituellen Praktiken den Gegensatz zwischen Körper und Geist betont und dadurch den Konflikt zwischen körperlichen und geistigen Bedürfnissen verschärft. Darüber hinaus gilt in vielen Traditionen das Ich als etwas, das überwunden oder ausgelöscht werden soll, um die Erleuchtung oder die Vereinigung mit dem Göttlichen zu erlangen. Gerade die Analytische Psychologie betont, dass die Herausbildung des Ich im Sinne der Individuation unverzichtbar ist für eine gesunde und stabile Persönlichkeitsentwicklung, deren Ziel es ist, eine Ausgewogenheit zwischen Körper und Geist sowie zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten herzustellen. Vor allem in Zeiten, in denen durch den Einfluss des Internets und der Massenmedien die Gefahr einer Entkernung und Fragmentierung der Persönlichkeit besteht, sind Methoden wie die Aktive Imagination, welche das Ich mit Hilfe von Inhalten und Energien aus dem Unbewussten stärken, besonders wertvoll, da die Erfahrung der Ganzheit eine wichtige Quelle psychischer Resilienz darstellt.

(2) Alltagstauglichkeit und Weltverantwortung

Wie das Andachtsbuch des Thomas von Kempen zur Genüge demonstriert (vgl. oben S. 392-396), war traditionelle Spiritualität durch ein dualistisches Welt- und Menschenbild geprägt. Diese Welt, ebenso wie der menschliche Leib, sind aufgrund ihrer materiellen Vergänglichkeit verachtenswert und ihre Bedürfnisse und Verlockungen etwas, das es zu überwinden gilt. Nur der Geist und die jenseitige, göttliche Welt haben auf ewig bestand, so dass einzig und allein ihre Güter erstrebenswert sind. Den Alltagsverrichtungen kommt insofern ein moralischer Wert zu, als sie das Betätigungsfeld für die Einhaltung der göttlichen Gebote sind, wodurch Verdienste für das Himmelreich erworben werden können. Der Rückzug aus der Welt in Räume des Gebetes, der Meditation oder kultischer Handlungen ist das spirituelle Ideal, das sowohl im Westen als auch im Osten angestrebt wird. Das Gegenstück dazu bildet in der modernen westlichen Welt die Fokussierung auf die als «quality time» bezeichneten individuellen Vergnügungen oder gemeinschaftlichen

Freizeiterlebnisse. Auch hier macht sich eine Flucht aus dem Alltag bemerkbar. Die spirituelle Herausforderung unserer Zeit besteht darin, in den alltäglichen Vollzügen nicht nur deren Nutz- oder Gefühlswert zu schätzen, sondern sich der Tatsache der eigenen Lebendigkeit bewusst zu sein. Dieses Bewusstsein des Lebens als Wert an sich verändert sowohl die Wahrnehmung als auch den Umgang mit sich selbst und anderen Menschen. Um Spiritualität im Alltag zu leben, braucht es nicht unbedingt aufwändige Inszenierungen. Dennoch kann es sinnvoll sein, die Routine durch persönliche Rituale und Achtsamkeitsübungen einzurahmen oder zu unterbrechen. Demnach sollte es die entscheidende Aufgabe einer modernen Spiritualität sein, „Menschen die Möglichkeit zu bieten, im Alltag Spiritualität zu leben" (Ceming 2019: 51). Da die Welt nach unserem heutigen Lebensgefühl nicht mehr nur als Jammertal verstanden wird, das man auf dem Weg ins Jenseits möglichst schnell hinter sich zu lassen hat, haben Welt- und Leibfeindlichkeit sowie asketische Höchstleistungen in einer zeitgemäßen Spiritualität keinen Platz mehr. Ganz im Sinne des Jung'schen Menschenbildes geht es „nun ums Integrieren und Annehmen all dessen" (ebd.) was in uns geschieht. Einer entsprechenden Geisteshaltung, welche die Entfaltung der individuellen Persönlichkeit begünstigt, kommt gerade in unserer Zeit eine große gesellschaftliche Bedeutung zu, da technokratische, ökonomische und politische Eliten versuchen durch medial-induzierte Indoktrination, Manipulation und Massenformation (vgl. Desmet 2022) eine mentale Uniformierung und damit einhergehend eine geistige Versklavung in weltweitem Maßstab durchzusetzen. Michael Nehls sieht in diesen immer offensichtlicher werdenden Tendenzen „eine nie dagewesene, destruktive neuropathologische und psychosoziale Bedrohung" vor deren Auswirkungen er mit drastischen Worten warnt:

> „Uns droht eine wahre Zombie-Apokalypse bzw. das Ende einer selbstbestimmten, kreativen kulturellen Evolution der Menschheit, die intellektuelle Freiheit, Individualität und Einfallsreichtum zur Voraussetzung hat." (Nehls 2023: pdf, S. 29)

Eine Spiritualität, welche nicht nur die Alltagstauglichkeit fördert, sondern auch die individuelle Persönlichkeitsbildung stärkt, indem sie zum Widerstand gegen gesellschaftlichen Konformitätsdruck befähigt, leistet, ohne in politischen Aktivismus zu verfallen, einen bedeutenden Beitrag zur Weltverantwortung.

(3) Kritisch-reflexive Offenheit

Noch bis Mitte der 1940er Jahre schärften katholische Geistliche ihren Zöglingen im Religions- und Katechismusunterricht in Deutschland folgendes Gebot ein: „Über die heilige katholische Kirche und über ihre Lehren sollst du nicht grübeln!" Stattdessen sollten Katholiken in kindlichem Vertrauen auf die Autorität der Kirche alles annehmen und verinnerlichen, was diese ihnen zu glauben vorlegte. «Grübeln» im Sinne von kritischem Nachdenken und existenziellem Zweifel galt als Sünde und musste gebeichtet werden. Hierbei handelte es sich nicht um eine geistige Verirrung während der Zeit der Nazidiktatur, sondern um die Forderung nach absolutem Gehorsam wie sie schon von Ignatius von Loyola im vierten Abschnitt der Exerzitien in Nr. 365 formuliert wurde:

> „Um in allem die Wahrheit zu treffen, müssen wir immer bereit sein zu glauben, dass das, was ich für weiß halte, schwarz ist, wenn die hierarchische Kirche es so bestimmt; denn wir glauben, dass zwischen Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und der Kirche, seiner Braut, derselbe Geist ist, der uns zu unserem Heil leitet und regiert."

Als spirituelle Tugend wird hier die Bereitschaft gefordert, immer dann, wenn die subjektive Meinung und die persönliche Einstellung mit den Lehren und Forderungen der Kirche in Konflikt geraten, um des Seelenheiles willen ein sacrificium intellectus zu begehen. Auch wenn diese Extremposition nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr gesamtkirchlich aufrecht erhalten wurde, zeigt Thomas Metzingers Einschätzung (vgl. Metzinger 2013: Folie 11), dass Kirchenvertreter heute dennoch ein Glaubwürdigkeitsproblem im Hinblick auf die Grundeinstellung der intellektuellen Redlichkeit haben. Auf diese Problematik trifft man auch in den

spirituellen Traditionen des Ostens und sie ist heute vor allem noch im Lehrer-Schüler-Verhältnis aktuell. Insbesondere in esoterischen Kreisen ist es immer noch üblich, dass sich ein Schüler seinem Lehrer bedingungslos überantwortet. Die Bereitschaft zur Aufgabe des eigenen Willens wird in gewissen Gruppierungen als „Notwendigkeit des Ego-Transformationsprozesses gesehen" (Ceming 2019: 53). Sie ist allerdings mit einem modernen Menschenbild nicht mehr vereinbar und öffnet jeder Art von Missbrauch Tür und Tor. Nach Jung sind die Aufopferung des Ich und die Übernahme religiöser Inhalte aufgrund autoritativer Verkündigung nicht mehr mit dem Entwicklungsstand, den das menschliche Bewusstsein im 20. Jahrhundert in der westlichen Welt erreicht hat, vereinbar. Vielmehr muss innere Gewissheit auf Erfahrung gegründet sein. Was aber gilt als Erfahrung? Der klassische Empirismus lässt nur Informationen gelten, die durch die äußeren Sinnesorgane vermittelt sind. Erkenntnisse, die auf Intuition oder innerer Erfahrung beruhen, werden nicht als sicher, zuverlässig oder begründet eingestuft. Der britische Mathematiker und Philosoph William Kingdon Clifford (1845–1879) hat diesbezüglich folgendes Postulat aufgestellt: „Es ist zu jeder Zeit, an jedem Ort und für jede Person falsch etwas aufgrund unzureichender Beweise zu glauben" (Metzinger 2013: Folie 25). Er fordert für alles, was wir glauben, die moralische Verpflichtung, „sufficient evidence" (ebd.) vorlegen zu können. Der Mainzer Philosoph versteht diese Forderung so, dass „man nur etwas glaubt, für das man wirklich Argumente und Belege hat" (ebd.). Dies hört sich zunächst nach einer vernünftigen Position an, bis man anfängt die Frage aufzuwerfen, was denn als Argument, als Beleg oder gar Beweis gelten soll. Setzt man das Kriterium des klassischen Empirismus an, dann kann der Glaube an Gott zum Beispiel nicht gerechtfertigt sein, da es für dessen Existenz keine Sinnesdaten als «Evidenz» gibt. Aus dieser Position heraus kommt Metzinger zu dem Schluss, dass die Forderung nach konsequenter Wahrhaftigkeit in der Spiritualität dazu führt, dass man sich eingestehen muss, „dass es keinerlei empirische Beweise für die Existenz Gottes gibt, und dass viertausend Jahre der Philosophiegeschichte kein überzeugendes Argument für die

Existenz Gottes hervorgebracht haben“ (Metzinger 2013: Folie 24). Nach Metzinger ist daher der sogenannte Clifford’sche «Evidenzialismus» die einzig akzeptable Position für einen spirituellen Menschen, der den Anspruch auf intellektuelle Redlichkeit erhebt. Als intellektuell redlicher Philosoph hätte Metzinger allerdings wenigstens auf die logischen Probleme des Evidenzialismus hinweisen müssen, dessen Axiom lautet: „Man soll nur das glauben, wofür es ausreichende Evidenz gibt.“ Erstens handelt es sich hierbei um einen Sollens-Satz, also eine ethische Forderung. Jede ethische Forderung basiert auf Werten und der hier in Frage kommende Wert ist wohl der der Vernünftigkeit. Wenn es ausreichend Evidenz für etwas gibt, dann spricht in der Regel kein vernünftiger Grund dagegen, es zu glauben. Das Problem von fingierter Evidenz wird der Vereinfachung halber in diesem Kontext beiseitegelassen. Umstritten bleiben allerdings immer noch die Kriterien sowohl für Vernünftigkeit als auch für das ausreichende Maß. Des Weiteren ist eine Glaubensentscheidung immer eine existenzielle, den ganzen Menschen betreffende Entscheidung. Ob jemand seine Lebensentscheidungen vernünftig begründet oder aus dem Bauch heraus, also rein gefühlsmäßig trifft, ist eine Frage der Überlebensstrategie. Da der Mensch nämlich kein reines «animal rationale» ist, bleibt die Frage offen, ob es tatsächlich immer vernünftig ist, nur vernünftig zu sein. Könnte es sich in bestimmten Situationen nicht als zweckdienlicher erweisen, seine Entscheidungen nicht auf die evidenzbasierte wissenschaftliche Rationalität, sondern auf spontane Intuition zu gründen? Der zweite Knackpunkt im Axiom ist also das kleine Wort «nur». Die Forderung nach der Ausschließlichkeit der Annahme von evidenzbasierten Erkenntnisinhalten kann weder logisch zwingend noch empirisch bewiesen, d. h. gerechtfertigt werden. Hier zeigt sich nun ein Selbstanwendungsproblem: Der Evidenzialismus verlangt Evidenz für alle Überzeugungen, kann aber für sich selbst keine solche Evidenz liefern, ohne in einen Zirkelschluss zu geraten. Damit untergräbt er seine eigene Forderung und steht vor einem logischen Selbstwiderspruch. Jeder «-ismus», ganz gleich ob Rationalismus, Empirismus, Dogmatismus, etc., beruht auf einer

ideologisch bedingten subjektiven oder kollektiven Setzung und wird der conditio humana immer nur teilweise, bedingt oder gar unzureichend gerecht. Die von Ceming erhobene Forderung für eine moderne Spiritualität, welche besagt, dass „sie der Vernunft ihren Stellenwert zubilligen" (Ceming 2019: 52) muss, wird dem Menschen eher gerecht als der Evidenzialismus, da die Frage, worin denn dieser Stellenwert eigentlich bestehe, offen gelassen wird. Die Verfasserin sieht die Vernunft in Sachen Spiritualität auch nicht als ein Absolutum, sondern als „ein wichtiges Korrektiv, das uns bei der Bewertung von Ereignissen zu erkennen gibt, ob etwas stimmig ist oder nicht" (ebd.). Ihr Anliegen, „neue Wege der Verbindung von Rationalität und spiritueller Erfahrungen" (ebd.) zu suchen, ist eines der Kernaufgaben einer Spiritualität der Zukunft. Kritische Reflexivität ist aber nicht nur im Hinblick auf die Vernunft angebracht, sondern auch in Bezug auf die spirituelle Erfahrung. Mittlerweile ist es ein Allgemeinplatz der Erkenntnistheorie, dass die durch die Sinnesorgane vermittelten Daten der extramentalen Wirklichkeit vom Geist bzw. Gehirn zu einem Bild der Wirklichkeit verarbeitet werden, so dass der daraus entstehende Eindruck uns die Welt nicht so präsentiert wie sie an und für sich ist. Die Wahrnehmungspsychologie hat dabei den Grundsatz von John Locke, dass nichts im Intellekt sein kann, was nicht vorher in den Sinnen war, empirisch falsifiziert. Stattdessen sucht sie eine Antwort auf folgende Frage:

> „Was befähigt uns, auf der Basis der vergleichsweise mageren Sinnesinformationen ein so reichhaltiges Wissen über die Welt zu erwerben, das weit über alles hinausgeht, was in den Sinnen gegeben ist?" (Mausfeld 2006: 98)

Forschungen in den Bereichen der Sinnesphysiologie, der Kognition und der Neurologie haben gezeigt, dass gerade alltägliche Erfahrungen wie das Sehen oder das Hören auf äußerst komplexen Verarbeitungsprozessen beruhen, die uns als solche nicht bewusst sind, da sich unser Bewusstsein auf die Registrierung des Endresultats fokussiert.

> „Denn wir sind gerade so gebaut, dass unser Gehirn die Funktionsweise der Wahrnehmung fast vollständig vor uns, d. h.

> vor unserer bewussten Erfahrung, abschottet und uns nur das Endprodukt des Wahrnehmungssystems in einigen Aspekten bewusst werden lässt. Wir haben also keinen privilegierten introspektiven Zugang zu den Prinzipien, die seinen Leistungen zu Grunde liegen." (Mausfeld 2006: 97)

Was für die Erfahrung der extramentalen Wirklichkeit gilt, muss umso mehr für das innere Erleben zutreffen, da sich dieses auf keinerlei sensorischen Input stützen kann. Ganz gleich ob jemand die Erleuchtung, Satori, das Nirwana, die Non-Dualität oder die Begegnung mit Gott bzw. Jesus Christus erfährt, so wird dieses Erlebnis immer durch das erlebende Subjekt mitgeprägt sein. Im Hinblick auf jegliche spirituelle Erfahrung gilt also, dass die sozio-kulturelle Bedingtheit von Sprache und Denken sowie die historische Relativität unhintergehbar sind. Auch wenn nicht wenige Mystiker aufgrund des überwältigenden Charakters ihrer spirituellen Erfahrung zu der Überzeugung gelangt sind, dass sie den Schleier der Isis gelüftet und die absolute Wirklichkeit als das erlebt haben, was sie an und für sich sei, nämlich Liebe, Einheit, Ungetrenntsein von allem Sein und grenzenlose Harmonie, so haben sie ihr erlebendes Bewusstsein nicht verlassen, auch wenn sie sich eins mit dem objektiven Weltgeist fühlten.

> „Das „Absolute" oder Gott kann nicht getrennt von einem Bewusstsein gedacht werden, welches diese Wirklichkeit wahrnimmt und auch zu einem gewissen Grad konstruiert. Wer dies versteht, kann anerkennen, dass der Geschmack der eigenen spirituellen Erfahrung nicht gleich Ausdruck einer objektiven Wirklichkeit ist, sondern immer auch ein Aspekt der eigenen lebensweltlichen Verortung." (Ceming 2019: 52)

Durch diese Einsicht soll der existenzielle Wert des persönlichen Erlebens weder reduktionistisch wegerklärt noch in dem Sinne geschmälert werden, dass seine Bedeutung für das grundlegende Selbst- und Weltverständnis relativiert wird. Wenn jemand aus seinem Erlebnis metaphysische Schlüsse auf das Wesen des Seins und dessen Ursachen ziehen möchte, so hat diese Person selbstverständlich die Freiheit, dies zu tun. Wer dagegen mit Kant und Jung die

Frage nach dem Wesen des Seins an sich lieber offenlassen möchte, tut seiner spirituellen Erfahrung auch keinen Abbruch. Kritisch-reflexive Offenheit bedeutet nämlich keineswegs einen Verzicht auf metaphysische Positionierungen, sondern lediglich das Bewusstsein dafür, dass das „Ding an sich" einen Grenzbegriff darstellt, über den nichts mehr gewusst, aber beliebig viel geglaubt und spekuliert werden kann. Dieses Bewusstsein ist die Basis für die Tolerierung der Diversität spiritueller Erfahrungen sowie der Vielfalt ihrer Interpretationsmöglichkeiten. Im Übrigen enthebt es den Einzelnen auch dem Zwang, anderen seine eigene Erfahrung überstülpen und sie von seiner eigenen Weltsicht überzeugen zu müssen. Im Hinblick auf eine säkulare Spiritualität bedeutet kritisches Bewusstsein außerdem die Erkenntnis, dass spirituelle Selbstoptimierung stets Gefahr läuft, im Sinne der herrschenden neoliberalen Ideologie zum Zwecke der Selbstausbeutung benutzt zu werden. Dies gilt im Übrigen auch für die Ausnutzung von religiöser Spiritualität für die Belange einer Gemeinschaft. Inwiefern tatsächlich diesbezüglich seriöse Vergleiche zwischen religiöser und säkularer Spiritualität gemacht werden können, wie dies im Folgenden geschieht, sei dahingestellt:

> „Die säkulare Spiritualität unterliegt noch stärker der Gefahr der Verwertbarkeit durch ein System, da sie sich auf dem freien Markt behaupten muss. Stichwort: Kapitalisierung von Spiritualität. Und damit meine ich nicht, dass Yoga- und Achtsamkeitslehrer Geld verdienen müssen, sondern dass mit unseriösen Versprechen hinsichtlich des Leistbaren gearbeitet wird." (Ceming 2019: 54)

Die von Jung als Ziel der Spiritualität avisierte „transzendente Funktion" (vgl. oben S. 330; 419f.) macht die Unterscheidung zwischen säkular und religiös ohnehin obsolet. Eine säkulare Spiritualität beschränkt sich auf das Bewusstsein, welchem, auch wenn es nicht absolut gesetzt wird, in der „transzendenten Funktion" hinreichend Rechnung getragen wird. Die religiöse Dimension kommt in diesem Prozess dadurch zum Tragen, dass ihre Grundlagen, die Archetypen des Tiefenbewusstseins, mit ihren Einstellungen,

Absichten und Auffassungsweisen in der Auseinandersetzung mit den Haltungen, Überzeugungen und Zielen des Bewusstseins in wertschätzender Weise berücksichtigt werden. Das Ergebnis ist dann der Gewinn eines neuen, integrativen Standpunktes.

Nach all diesen Überlegungen sei zum Abschluss noch die Frage erlaubt: Welche Vorstellung hatte eigentlich Jung selbst von einer Spiritualität der Zukunft? Aufschlussreich ist folgender Traum, den der Schweizer dem Psychoanalytiker Max Zeller in einem persönlichen Gespräch erzählt hatte (vgl. Zeller 1975: 75):

Ein Tempel von gigantischen Ausmaßen wird von unzähligen Menschen aus allen Ländern dieser Welt errichtet. Der Träumer sah sich selbst, wie er an der Anfertigung einer Säule arbeitete. Das ganze Bauprojekt befand sich in seiner Anfangsphase, aber die Fundamente waren bereits gelegt und die ersten Steinreihen wurden schon hochgezogen. Unaufgefordert erklärte er seinem Gesprächspartner: „Dieser Tempel symbolisiert die neue Religion." Dann stellte er ihm die Frage: „Und wissen Sie, wie lange es dauern wird, bis er fertig ist?" Da sein Gegenüber verneinte, antwortete Jung: „Etwa 600 Jahre." Als Zeller wissen wollte, wie Jung denn auf diese Zahl gekommen sei, erhielt er als Antwort: „Ich weiß es aus Träumen, aus Träumen anderer Menschen und aus meinen eigenen."

Gut über ein Zehntel der von Jung vorhergesagten Bauzeit ist mittlerweile verstrichen. Es lassen sich bereits heute die Fundamente erkennen, die sich tief in Mutter Erde senken und die ersten Säulen, die dem kosmischen Geist entgegenwachsen. C. G. Jung war in der Tat ein beachtenswerter Wegbereiter der Spiritualität einer neuen Zeit.

7 Der Gedankengang im Kurzabriss

„Die Wissenschaft besteht zum großen Teil aus leeren Worten!“ (Jung 1994a: 106)

Die zu Beginn der Untersuchung gestellte Frage, ob Jung als Religionskritiker bezeichnet werden könne, zielt nicht auf das Selbstverständnis des Schweizer Psychiaters ab. Sie diente als heuristisches Mittel, mit dessen Hilfe das kritische Potential in Jungs Denken gehoben werden sollte. Die Fülle der vorgelegten und untersuchten Texte lässt keinen Zweifel daran, dass sich der Psychoanalytiker kritisch mit den Themenkomplexen Religion, Religiosität, Theologie, Kirche und Spiritualität auseinandergesetzt hat, auch wenn in seinem Gesamtwerk die Begriffe «Religionskritik» und «Spiritualität» nicht explizit verwendet werden. Als Psychologe behandelte er die entsprechenden Themen von einem empirischen Standpunkt aus und verzichtete aufgrund seines erkenntnistheoretischen Skeptizismus auf theologische und metaphysische Spekulationen. Es muss jedoch angemerkt werden, dass dieser Verzicht aufgrund der „Vielstimmigkeit“ (vgl. oben S. 94) des Autors nicht immer konsequent durchgehalten wurde und dass sein Verständnis von Empirie von modernen Wissenschaftlern kritisiert wird (vgl. ebd.). Dennoch lässt sich der Standpunkt seiner Kritik aus Jungs eigener Theorie heraus ein wenig genauer bestimmen. Es ist die von ihm als „transzendente Funktion“ bezeichnete Einstellung, die im Bereich zwischen dem Ich-Bewusstsein und dem Unbewussten verortet werden kann, und die als Bindeglied zwischen beiden fungiert. Mit Hilfe dieses theoretischen Konstrukts hat Jung eine Perspektive gewonnen, die es ihm erlaubt sowohl die Schwächen als auch die Stärken der westlichen und der östlichen Religionen und Zivilisationen zu erkennen und psychologisch zu bewerten. In dem von ihm eingenommenen Standpunkt unterscheidet er sich allerdings sowohl von den atheistischen Denkern, die das Existenzrecht der Religionen bestreiten als auch von den Theologen, die den Glauben an die christlichen Dogmen einfordern. Die atheistischen

Religionskritiker haben den Status des Menschen dadurch erhöht, dass sie Gott bzw. das Göttliche aus der Denkwelt entfernt haben. So stieg der Mensch auf zum höchsten Wesen, welches jedoch de facto Teil der Tierwelt war. Auch wenn man ihm die höchste Evolutionsstufe zuerkannte, war der Mensch damit nichts weiter als ein besonders intelligentes Tier. Seine Geistigkeit wurde entsprechend dem materialistischen Paradigma reduziert auf die neuronalen Prozesse des Gehirns. Da die geistig-psychische Höherentwicklung als biologisch-genetisches Zufallsprodukt verstanden wurde, verlor der Mensch seinen Sinn und seine Bedeutung im Kosmos. Die Anerkennung dieser Tatsache wurde ihm von Freud als Preis für den Gewinn einer „realistischen Weltsicht" abverlangt. Das heroische Sich-Abfinden mit seiner eigenen Nichtigkeit kennzeichnete somit das Bewusstsein des Erwachsenen im Unterschied zur kindlichen Naivität.

Jung hat dagegen versucht im Anschluss an alte gnostische Denkbemühungen den Rang und den Wert des Menschen dadurch zu steigern, dass er ihn in die Sphäre des Göttlichen erhöht hat, indem er über den Heiligen Geist Anteil am innergöttlichen Lebensprozess erhalten hat. Die numinose Erfahrung der eigenen Göttlichkeit verleiht dem Leben des Menschen einen Sinn, der die Begrenztheiten des materiellen, irdischen Daseins übersteigt. Im Leben Christi, kann der Gläubige z. B. das archetypische Muster des Heldenlebens erkennen, das ihn dazu inspiriert die Widrigkeiten des Lebens sowie sein eigenes Leiden zu ertragen und in einen tieferen Sinn umzuwandeln, der darin besteht, sich zu einer ganzheitlichen Persönlichkeit zu entwickeln. Nach Jungs Auffassung ist der Mensch nicht nur Zuschauer des göttlichen Selbstverwirklichungsprozesses, sondern er ist zur aktiven Teilnahme an diesem Drama berufen. Auf diese Weise sprengt der Psychoanalytiker nicht nur die Grenzen des materialistisch-mechanistischen Menschenbildes der Moderne, sondern auch die der tradierten kirchlich-dogmatischen Gottesvorstellung, welche die absolute Unabhängigkeit und Transzendenz Gottes betont. Nach Jung bedarf nämlich nicht nur der Mensch zu einer sinnerfüllten Daseinsbewältigung des Göttlichen, sondern Gott braucht zu seiner eigenen Bewusstwerdung auch den Menschen.

Zwischen beiden besteht zwar keine Ebenbürtigkeit, aber auch nicht das Verhältnis des Herrschers zum Beherrschten, sondern eine auf gegenseitigem Respekt beruhende Partnerschaft. Diese Beziehung wird in der christlichen Lehre durch die Funktion des Heiligen Geistes zum Ausdruck gebracht. Er geht als göttliches Lebensprinzip nicht nur vom Vater, sondern auch vom Sohn aus, der nach der Formel von Nizäa wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Durch die Hauchung des Sohnes nimmt die Menschheit Anteil am innertrinitarischen Geschehen, so dass es in diesem Prozess zu ihrer Vergöttlichung kommt. Durch die Teilnahme am göttlichen Leben erhöht sich die Bedeutung des Menschen. In diesem Sinne bedeutet die Individuation nicht nur, dass der Mensch im Unterschied zum Tier wahrhaft menschlich, sondern „auch teilweise göttlich werden soll" (Jung 2012c: 42). Diese Überlegungen legen den Eindruck nahe, dass Jung seine erkenntnistheoretische Selbstbeschränkung aufgegeben und sich in die Sphären der Theologie und der Metaphysik begeben hat. Gerade dort, wo der Seelenarzt das trinitarische Gottesbild der christlichen Tradition analysiert und es durch ein quaternarisches erweitert, muss betont werden, dass er nicht über Gott an sich, sondern über Gottesbilder redet. Er möchte den Nachweis erbringen, dass die Idee der Trinität in der Geschichte der Menschheit ihre Berechtigung darin hatte, die Herausbildung des Ich-Bewusstseins und der modernen Wissenschaften voranzutreiben. Den psychischen Bedürfnissen des modernen Menschen wird dieses Gottesbild allerdings nicht mehr gerecht, da es weder die dunkle Seite Gottes berücksichtigt noch der Tatsache Rechnung trägt, dass die Beziehung des autonomen Ich zu Gott nicht mehr im Vater-Kind-Muster konzeptualisiert werden kann. Außerdem zielt die Individuation auf eine Ganzheit ab, welche nicht durch die Zahl Drei, sondern durch die Vier symbolisiert wird. An diesem Beispiel wird deutlich, dass Jungs Kritik nicht die Zerstörung religiöser Ideen, sondern ihre konstruktive Aktualisierung und Weiterentwicklung beabsichtigte. Auf der Grundlage erkenntniskritischer Überlegungen sowie der Analyse der Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten entwickelte Jung seine eigene Projektionstheorie, die von

buddhistischem Gedankengut inspiriert war und sich in den theoretischen Grundannahmen von der Feuerbachs unterscheidet. Den Ideen des atheistischen Philosophen liegt eine reine Bewusstseinspsychologie zugrunde, die davon ausgeht, dass die Vorstellung von Gott als einem vollkommenen Wesen das Ergebnis der ins Unendliche gesteigerten positiven menschlichen Eigenschaften ist. Feuerbachs erster Widerspruch besteht darin, dass er den Ursprung der Projektionen als zwangsläufigen Mechanismus im Bewusstsein verortet, obwohl dieser Vorgang dem Menschen unbewusst sein soll. Der zweite Widerspruch ergibt sich daraus, dass der Philosoph die Wahrheit der in einen metaphysischen Bereich projizierten Gottesvorstellung nicht in das Individuum, sondern in das Gattungswesen Mensch verlegt, wodurch die Projektion nicht zurückgenommen, sondern das Ziel derselben nur umbenannt wird. Schon frühe Kritiker haben erkannt, dass das «Gattungswesen Mensch» ebenfalls ein metaphysisches Konstrukt ist. Auch wenn es sich nach Jung bei den Vorstellungen von «Gott», «Christus» und den Heiligen im Himmel ebenfalls um Projektionen handelt, so haben diese ihren Ursprung nicht im Bewusstsein. Bei den projektionsbildenden Kräften handelt es sich dagegen um wirksame, autonome Faktoren des Unbewussten, die von dem Psychoanalytiker als Archetypen bezeichnet werden. Hierbei lehnt er sich an das Realitätsverständnis des Tibetischen Buddhismus (vgl. oben S. 309-311) an. Nach dem Bardo Thödröl werden nämlich die dem Verstorbenen erscheinenden Götter als karmische Illusionen und damit als Projektionen der menschlichen Seele verstanden. Im Unterschied zur europäischen Theorie wird daraus jedoch nicht die Schlussfolgerung gezogen, dass sie nicht existent seien, sondern, dass sie im psychischen Sinne real, d. h. wirksam sind, da sie auf die Seele einwirken, auch wenn ihnen keine Existenz im metaphysischen Sinne zugesprochen wird. Somit kritisiert Jung auch die materialistischen Denker des aufgeklärten Abendlandes dafür, dass sie aus der Erkenntnis der Projektion den Schluss ziehen, dass es sich bei metaphysischen Ideen lediglich um fiktionale Gegebenheiten handelt, denen kein Realitätswert zukommt. Da die unbewusste Psyche der Ursprung metaphysischer

Vorstellungen ist, sind diese als Gegebenheiten der Psyche real im Sinne von Jungs Verständnis, nach dem Wirklichkeit durch Wirksamkeit definiert wird, ganz gleich, ob diese in der Seele oder im außerpsychischen Bereich lokalisiert wird. Gleichzeitig impliziert Jungs Auffassung auch eine Kritik am metaphysischen Ideen-Realismus der christlichen Theologie, welcher die Vorstellungen eines persönlichen Gottes, der Einzigartigkeit und Unüberbietbarkeit der Gottessohnschaft Jesu Christi sowie der Trinität oder der Existenz von Engeln wörtlich und nicht symbolisch auffasst, wodurch ihr Projektionscharakter verkannt wird. Sowohl bei Feuerbach als auch bei Jung sind die Projektionen zwar gleichermaßen Illusionen (= Maya), allerdings haben sie bei Jung einen bewusstseinstranszendenten Urgrund im Unbewussten und sind daher als psychische Wirkfaktoren real, d. h. wirksam. Von daher schlussfolgert Jung, dass die buddhistische Lehre in der Anerkennung von Göttern und Dämonen als Projektionen mit Realitätswert sowohl der christlichen als auch der westlich-materialistischen einen Schritt voraus ist. Über den ontologischen Status der jeweiligen Inhalte macht Jung aufgrund seiner erkenntnistheoretischen Selbstbeschränkung jedoch keine Aussage. Die «transzendente Funktion» ist also das Bindeglied zwischen Jungs Religionskritik und seiner Auffassung von Religion, die im modernen Sprachgebrauch eher als «Spiritualität» bezeichnet werden würde. In diesem Sinne kann sowohl der Individuationsprozess in seinem Gesamtverlauf als auch die Methode der Aktiven Imagination als Ausdruck spiritueller Lebenspraxis verstanden werden. Dem extravertierten westlichen Menschen hat der Therapeut einen Weg gezeigt, wie er über die Analytische Psychologie zu den Quellen der östlichen Weisheit vordringen kann ohne sein wissenschaftliches Denken aufzugeben. Die introvertierte Mentalität des Ostens steht nicht in einem Ausschließlichkeitsverhältnis zu der westlichen Extraversion, sondern verhält sich zu ihr kompensatorisch bzw. komplementär, da beide Bewusstseinsformen jeweils nur einen Teil der dem Menschen möglichen Erkenntnisfülle erschließen. Der Orient kann einerseits von den wissenschaftlichen Entdeckungen des Abendlandes lernen und andererseits ein tieferes

Begreifen durch das Leben lehren. Indem Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen voneinander lernen, können sie die jeweiligen Traditionen weiterentwickeln. Die europäische Aufklärung könnte dadurch, dass sie nicht-wissenschaftliche Formen des Erkenntnisgewinns, welche auf Introspektion beruhen, integriert, zu einer ganzheitlichen Sicht des Menschen und der Welt gelangen und so die Zerrissenheit des Abendländers zwischen Glauben und Wissen überwinden, ohne die Spannung zwischen beiden Polen aufzuheben.

In seiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie erklärt Karl Marx im Januar 1844 apodiktisch: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik" (Marx 1983: 9). Beide Behauptungen reizen zum Widerspruch. Nicht nur für Deutschland, sondern im Allgemeinen gilt, dass die Kritik der Religion ein prinzipiell unabschließbarer Prozess ist, und dies nicht nur solange es historische Formen institutionalisierter Religion gibt. Selbst wenn es diese nicht mehr geben sollte, müsste sich die Kritik mit den weltanschaulichen Inhalten und sozialen Konstrukten beschäftigen, die an ihre Stelle getreten sind. Ideologiekritik ist Religionskritik in säkularem Gewand. Des Weiteren ist nicht die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik, sondern die Erkenntniskritik, welche Kant unterteilte in die transzendentale Ästhetik (Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit der Sinneswahrnehmung) und transzendentale Logik (Untersuchung der Bedingungen der Möglichkeit des Denkens).

An der Weltanschauung des modernen Menschen hat Jung kritisiert, dass sie als „Monotheismus des Bewußtseins" (vgl. Wilhelm/Jung, Goldene Blüte, PDF, S. 41) der Wirklichkeit der Gesamtpsyche nicht gerecht werden könne. Ironischerweise ist es gerade dieses pseudoreligiöse Phänomen der Moderne, auf das die auf die Religion gemünzte Kritik von Karl Marx in vollem Umfang zutrifft:

> „Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat." (Marx 1983: 9)

C. G. Jung hat mit seinen Analysen zur Religion einen wesentlichen Beitrag zur Überwindung der Selbstentfremdung des Menschen im Sinne einer ganzheitlichen Selbstverwirklichung geleistet, die sowohl dem Ich-Bewusstsein als auch den Tiefendimensionen der Psyche gerecht wird.

8 Literaturverzeichnis

Assmann, J. (2014), *Zwangsneurose oder Fortschritt in der Geistigkeit. Zu Freuds Religionskritik*.

Baier, Karl (2006), „Spiritualitätsforschung heute“. In: Karl Baier (Hrsg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen. Interreligiöse Prozesse*. Darmstadt: WBG, 11-48.

Bair, Deirdre (2007), *C. G. Jung. Eine Biographie* [= btb-TB 73670]. München: btb Verlag.

Batchelor, Stephen (2006), *Buddhismus für Ungläubige* [= Fischer 50974]. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

Berger, Klaus (2011), *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Berger, Peter L. (2015), *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften* [= Schriftenreihe "Religion und Moderne" Band 2]. Frankfurt: Campus Verlag.

Binder, Alfred (2009), *Mythos Zen*. Aschaffenburg: Alibri-Verl.

Biser, Eugen (2008), *Nietzsche - Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?* 2. Aufl. Darmstadt: Wiss. Buchges.

Bishop, Paul (1995), „Jung's Annotation of Nietzsche's Works: An Analysis“. In: *Nietzsche-Studien* 24, 271-314.

Bolz, Norbert (2019), *Generation Greta: Wie die Angst vor dem Untergang eine ganze Gesellschaft und ihre Medien bewegt*, unter: www.nzz.ch/feuilleton/norbert-bolz-greta-thunbergs-mission-ld.1504962.

Brown, C. A. (1981), *Jung's hermeneutic of doctrine*. Chico, California: Scholar's Press.

Brück, Michael von (2008), „Spirituell leben in einer auf kurzfristige Effizienz ausgerichteten Welt“. In: Gerald Hüther / Michael von Brück (Hrsg.): *Damit das Denken Sinn bekommt. Spiritualität, Vernunft und Selbsterkenntnis* [= Herder-Spektrum 5984]. Freiburg im Breisgau u.a.: Herder, 132-146.

Brüntrup, Godehard (2014), „Die Religionskritik Freuds“. In: Eckhard Frick / Andreas Hamburger (Hrsg.): *Freuds Religionskritik und der "Spiritual Turn". Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 64-74.

Carrithers, Michael (1996), *Der Buddha. Eine Einführung* [= Universal-Bibliothek Nr. 3941]. Stuttgart: Reclam.

Ceming, Katharina (2019), „Aspekte einer Spiritualität der Zukunft“. In: Martin Rötting / Christian Hackbarth-Johnson (Hrsg.): *Spiritualität der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt*. Sankt Ottilien: EOS Editions, 43-54.

Cicero, Marcus Tullius (2023), *Cato maior de senectute liber*. Leipzig/Frankfurt am Main: Deutsche Nationalbibliothek.

Clift, Wallace Bruce (1982), *Jung and Christianity. The challenge of reconciliation*. New York: Crossroad.

Coenen, Lothar / Klaus Haacker (Hrsg.) (2013), *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Ausgabe mit aktualisierten Literaturangaben*. Holzgerlingen: SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag. Kindle-Version.

Desmet, Mattias (2022), *The psychology of totalitarianism*. White River Junction, Vermont/London: Chelsea Green Publishing.

Diels, Hermann (1903), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Domenici, Gaia (2019), *Jung's Nietzsche. Zarathustra, the Red Book, and Visionary Works*. Cham: Springer International Publishing AG.

Dorn, Anton Magnus / Gerhard Eberts (Hrsg.) (1996), *Redaktionshandbuch Katholische Kirche*. München.

Drewermann, Eugen (1992), *Tiefenpsychologie und Exegese*. 3. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter.

Ehegartner, Gerald (2021), *Das heilige Sakrament der Corona-Impfung*, unter: geraldehegartner.com/2021/08/30/sakrament-corona-impfung/ (07.04.2023).

Evans-Wentz, W. Y. (1953), *Das Tibetanische Totenbuch. Die Nach-Tod-Erfahrungen auf der Bardo-Stufe*. Zürich: Rascher Verlag.

Evans-Wentz, Walter Y. (ed.) (2000), *The Tibetan book of the great liberation or the method of realizing nirvāṇa through knowing the mind. Preceded by an epitome of Padma-Sambhava's biography and followed by Guru Phadampa Sangay's teachings by Sardar Bahādur S. W. Laden La and by the lāmas karma Sumdhon Paul Lobzang Mingyur Dorje, and Kazi Dawa-Samdup*. New York: Oxford University Press.

Feuerbach, Ludwig (1841), *Das Wesen des Christenthums*. Leipzig: s.n.

Feuerbach, Ludwig (2016), *Das Wesen des Christentums. Vollständige Ausgabe,* hg. v. Guth, Karl-Maria. Berlin: Kindle-Version.

Fietz, Rudolf (1992), *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche*. Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1991 [= Epistemata Reihe Philosophie 117]. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Frankl, Viktor E. (1955), *Pathologie des Zeitgeistes. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde*. Wien: Deuticke.

Frankl, Viktor E. (2006), *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion* [= dtv dtv-Klett-Cotta Dialog und Praxis 35058]. 8. Aufl. München: dtv Verlagsgesellschaft mbH.

Freud, S. / A. Zweig (1984), *Briefwechsel*. Herausgegeben von E. L. Freud. Frankfurt am Main: Fischer.

Freud, Sigmund (1921), *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Kindle-Version.

Freud, Sigmund (1980), *Briefe 1873-1939*. Frankfurt am Main.

Freud, Sigmund (1991), *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [= Fischer-Taschenbücher 6054]. 265. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

Freud, Sigmund (1992), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Schriften über die Religion* [= Fischer-Taschenbücher 6300]. 39. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

Freud, Sigmund (2016), *Totem und Tabu. Reclams Universal-Bibliothek,* hg. v. Lohmann, Hans-Martin/Bayer, Lothar. Ditzingen: Reclam Verlag.

Frick, Eckhard / Bruno Lautenschlager (2008), *Auf Unendliches bezogen. Spirituelle Entdeckungen bei C. G. Jung*. München: Kösel.

Fromm, Erich (2004), *Psychoanalyse und Religion* [= dtv 34105]. 6. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl.

Göringer, Marco / Marco Göhringer (2003), *Zen und die Kunst Gitarre zu spielen*. Osnabrück: Acoustic Music.

Gron, Arne (2005), „Jenseits? Nietzsches Religionskritik revisited: Zum Stand der Forschung in Sachen Nietzsche". In: *Nietzsche-Studien* 34/1, 375-408.

Grund, Alexandra (2014), „Verfehlter Gottesdienst, andere Götter, Kultbilder - Grundformen der Religionskritik im Alten Testament". In: Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bühler (Hrsg.): *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft ; [Symposion, das vom 8.-10. Februar 2013 in Hannover stattfand ; Tagungsband* [= Forschungen zur Reformierten Theologie 1]. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 34-62.

Guggemos, Christine (2006), *Zen-Gedanken für dich!* Gilching: A. Korsch Verlag GmbH & Co.

Han, Byung-Chul (2006), *Philosophie des Zen-Buddhismus* [= Universal-Bibliothek 18185]. Stuttgart: Reclam.

Hanna, C. G. (1967), *The face of the deep. The religious ideas of C. G. Jung*. Philadelphia: Westminster Press.

Harari, Yuval Noah (2023), *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen.* 17. Aufl. München: C.H. Beck.

Harari, Yuval Noaḥ (2017), *Homo Deus. A brief history of tomorrow*. New York: Harper Perennial.

Havemann, Daniel (2012), *Der Apostel der Rache. Nietzsches Paulusdeutung* [= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung]. Tubingen: De Gruyter.

Herrigel, Eugen (1990), *Zen in der Kunst des Bogenschießens.* 30. Aufl. Bern, München, Wien: Otto Wilhelm Barth Verlag.

Hofheinz, Marco (2014), „Für Kirche und Gesellschaft …: Religionskritik als unverzichtbare Aufgabe der Theologie". In: Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer (Hrsg.): *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft ; [Symposion, das vom 8.-10. Februar 2013 in Hannover stattfand ; Tagungsband* [= Forschungen zur Reformierten Theologie 1]. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 1-15.

Hübner, Hans (2000), *Nietzsche und das Neue Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Hume, David (2015), *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand,* hg. v. Kühn, Manfred/Richter, Raoul. Hamburg: Meiner.

Izutsu, Toshihiko (1979), *Philosophie des Zen-Buddhismus* [= Rowohlts deutsche Enzyklopädie 388]. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Jäger, Willigis (2007), *Westöstliche Weisheit. Visionen einer integralen Spiritualität*. Berlin: Theseus-Verl.

Jäger, Willigis (2010), *Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität*. Freiburg im Breisgau: Kreuz.

Johnson, Robert A. (1986), *Inner work. Using dreams and active imagination for personal growth*. San Francisco: Harper & Row.

Jung (1976), „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten (1935/1954)". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte. Band 9.1*. Olten/Freiburg i. Br.: Walter-Verlag, 11-51.

Jung (1987), *Mysterium Coniunctionis. Gesammelte Werke*. Band 14.2. Olten & Freiburg: Walter-Verlag.

Jung, C. G. (Hrsg.) (1960), *Psychologische Typen. Gesammelte Werke*. 6. Band. Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag.

Jung, C. G. (1963), *Der Mensch und seine Symbole,* hg. v. Jung, C. G./Franz, Marie-Louise et. al. Solothurn und Düsseldorf: Walter-Verlag.

Jung, C. G. (Hrsg.) (1967a), *Die Dynamik des Unbewussten. Gesammelte Werke*. Band 8. Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag.

Jung, C. G. (1967b), „Die transzendente Funktion". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Die Dynamik des Unbewussten. Gesammelte Werke*. Band 8. Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag, 75-104.

Jung, C. G. (1967c), „Instinkt und Unbewusstes". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Die Dynamik des Unbewussten. Gesammelte Werke*. Band 8. Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag, 147-159.

Jung, C. G. (1967d), „Synchronizität als Prinzip akausaler Zusammenhänge". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Die Dynamik des Unbewussten. Gesammelte Werke*. Band 8. Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag, 475-577.

Jung, C. G. (1967e), „Über Synchronizität". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Die Dynamik des Unbewussten. Gesammelte Werke*. Band 8. Zürich/Stuttgart: Rascher Verlag, 579-591.

Jung, C. G. (1968), *Analytical Psychology. Its theory and practice ; The Tavistock lectures*. New York: Pantheon Books, div. of Random House.

Jung, C. G. (1971), *Psychiatrie und Okkultismus* [= Frühe Schriften / C. G. Jung 1]. Olten/Freiburg i. Br.: Walter.

Jung, C. G. (Hrsg.) (1972), *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke*. Band 12. Olten/Freiburg i. Br.: Walter-Verlag.

Jung, C. G. (1981a), „Brief an Pasteur William Lachat (1954)". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 728-741.

Jung, C. G. (1981b), „Brief an Père Bruno (1953)". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 721-727.

Jung, C. G. (1981c), „Das symbolische Leben". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.1. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 286-314.

Jung, C. G. (Hrsg.) (1981d), *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.1. Zürich u.a.: Walter-Verlag.

Jung, C. G. (Hrsg.) (1981e), *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag.

Jung, C. G. (1981f), „Eine Antwort auf Martin Buber". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 710-717.

Jung, C. G. (1981g), „Jung und der religiöse Glaube (1956/57)". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 754-801.

Jung, C. G. (1981h), „Über die Auferstehung (1954)". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben. Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 742-747.

Jung, C. G. (1981i), „Vorrede zu Allenby, A Psychological Study of the Origins of Monotheism (1950)“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben*. *Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 702-706.

Jung, C. G. (1981j), „Warum adoptiere ich nicht die "katholische Wahrheit"? (1944)“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Das symbolische Leben*. *Gesammelte Werke*. Band 18.2. Zürich u.a.: Walter-Verlag, 691-693.

Jung, C. G. (1988a), „Bruder Klaus“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 328-334.

Jung, C. G. (1988b), „Geleitwort zu Victor White: Gott und das Unbewußte“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 313-323.

Jung, C. G. (1988c), *Nietzsche's Zarathustra*. *Notes of the seminar given in 1934-1939* [= Bollingen series 99]. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1988d), „Psychologischer Kommentar zu: Das tibetische Buch der großen Befreiung“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 477-511.

Jung, C. G. (1988e), „Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 512-527.

Jung, C. G. (1988f), „Über den indischen Heiligen“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 577-586.

Jung, C. G. (1988g), „Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und*

östlicher Religion. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 337-355.

Jung, C. G. (1988h), „Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 337-355.

Jung, C. G. (1988i), „Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 127-215.

Jung, C. G. (1988j), „Vorrede zu Zwi Werblowsky: Lucifer und Prometheus". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 324-327.

Jung, C. G. (1988k), „Vorwort zu Daisetz Teitaro Suzuki: Die große Befreiung". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 540-559.

Jung, C. G. (1988l), „Vorwort zum I Ging". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 587-606.

Jung, C. G. (1988m), „Yoga und der Westen". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 531-539.

Jung, C. G. (1988n), „Zur Psychologie östlicher Meditation". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl., 560-576.

Jung, C. G. (Hrsg.) (1988o), *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*. *Gesammelte Werke*. 11. Band. 5. Aufl. Zürich u.a.: Walter-Verl.

Jung, C. G. (1990), *Das C.-G.-Jung-Lesebuch. Ausgewählt von Franz Alt.* 34. Aufl. Olten: Walter.

Jung, C. G. (1991a), „Die träumende Welt Indiens.". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zivilisation im Übergang. Gesammelte Werke*. 10. Band [= Edition C. G. Jung]. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 563-574.

Jung, C. G. (1991b), „Ein moderner Mythus: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zivilisation im Übergang. Gesammelte Werke*. 10. Band [= Edition C. G. Jung]. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 337-474.

Jung, C. G. (1991c), „Gegenwart und Zukunft". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zivilisation im Übergang. Gesammelte Werke*. 10. Band [= Edition C. G. Jung]. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 275-336.

Jung, C. G. (1991d), „Über das Unbewusste". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zivilisation im Übergang. Gesammelte Werke*. 10. Band [= Edition C. G. Jung]. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 15-42.

Jung, C. G. (1991e), „Was Indien uns lehren kann.". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Zivilisation im Übergang. Gesammelte Werke*. 10. Band [= Edition C. G. Jung]. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 575-580.

Jung, C. G. (1992a), „Antwort auf Hiob". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Menschenbild und Gottesbild. Grundwerk*. Band 9. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter, 199-310.

Jung, C. G. (1992b), „Das Wandlungssymbol in der Messe". In: C. G. Jung (Hrsg.): *Menschenbild und Gottesbild. Grundwerk*. Band 9. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter, 109-205.

Jung, C. G. (Hrsg.) (1992c), *Menschenbild und Gottesbild. Grundwerk*. Band 9. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter.

Jung, C. G. (1992d), „Psychologie und Religion“. In: C. G. Jung (Hrsg.): *Menschenbild und Gottesbild. Grundwerk*. Band 9. 4. Aufl. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter, 11-107.

Jung, C. G. (1994a), *Ein grosser Psychologe im Gespräch. Interviews, Reden, Begegnungen,* hg. v. Hinshaw Robert/Fischli Lela. Freiburg i. Br. u.a.: Herder.

Jung, C. G. (1994b), *Symbol und Libido. (Symbole der Wandlung 1)* [= Grundwerk Bd. 7]. 4. Aufl. Olten: Walter.

Jung, C. G. (2000), *Grundfragen zur Praxis*. Augsburg: Bechtermünz-Verl.

Jung, C. G. (Hrsg.) (2007), *Erinnerungen, Träume, Gedanken.* 15. Aufl. Solothurn: Walter-Verl.

Jung, C. G. (2012a), *Briefe I (1906-1945)*. Ostfildern: Ed. Jung.

Jung, C. G. (2012b), *Briefe II (1946-1955)*. Ostfildern: Ed. Jung.

Jung, C. G. (2012c), *Briefe III (1956-1961)*. Ostfildern: Ed. Jung.

Jung, C. G. (2012d), *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. München: Dt. Taschenbuch-Verl.

Jung, C. G. / Ulrich Hoerni (2009), *Das Rote Buch. = Liber novus,* hg. v. Shamdasani, Sonu. Ostfildern: Patmos Verlag.

Jung-Merker, Lilly / C. G. Jung (1995), *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* [= Gesammelte Werke / C. G. Jung 9,2]. Düsseldorf: Walter.

Kast, Verena (1992), *Die Dynamik der Symbole. Grundlagen der Jungschen Psychotherapie.* 3. Aufl. Olten/Freiburg i. Br.: Walter-Verlag.

Kast, Verena (2008), „Spirituelle Aspekte in der Jung'schen Psychotherapie“. In: *Psychotherapie Forum* 16/2, 66-73.

Keintzel, Raimar (1991), *C. G. Jung. Retter der Religion? Auseinandersetzung mit Werk und Wirkung* [= Unterscheidung]. Mainz/Stuttgart: Matthias-Grünewald-Verl.; Quell.

Kellerer, Christian (1996), *Die Befreiung des abendländischen Denkens* [= Roter Stern]. Basel: Stroemfeld.

Kopp, Zensho W. (2007), *Die Freiheit des Zen. Das Zen-Buch, das alle Begrenzungen sprengt.* 2. Aufl. Darmstadt: Schirner Verlag.

Lao-tse (1990), *Tao-Tê-King. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend* [= Reclams Universal-Bibliothek Nr. 6798[2]]. Stuttgart: Reclam.

Lederer, Bernd (2014), *Kompetenz oder Bildung. Eine Analyse jüngerer Konnotationsverschiebungen des Bildungsbegriffs und Plädoyer für eine Rück- und Neubesinnung auf ein transinstrumentelles Bildungsverständnis*. Zugl.: Innsbruck, Univ., Habil [= Thesis series]. Innsbruck: innsbruck univ. press.

Lenk, Hans (1993), *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Leonhardt, Rochus (2022), *Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie.* 5. Aufl. Stuttgart: utb GmbH; Vandenhoeck & Ruprecht.

Liebscher, Martin (2012), *Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche* [= Beiträge zu Friedrich Nietzsche Bd. 15]. Basel: Schwabe.

Lindner, Michael (2010), „'Ein tiefstes Erlebnis': C. G. Jungs Lektüre von Nietzsches 'Also sprach Zarathustra' anhand seiner Seminare von 1934-39“. In: Roman Lesmeister / Elke Metzner (Hrsg.): *Nietzsche und die Tiefenpsychologie* [= Seele, Existenz und Leben Bd. 16]. Freiburg/München: Alber, 107-120.

Lopez, Donald S., Jr. (2000), “Foreword“. In: Walter Y. Evans-Wentz (ed.): *The Tibetan book of the great liberation or the method of realizing nirvāṇa through knowing the mind. Preceded by an epitome*

of Padma-Sambhava's biography and followed by Guru Phadampa Sangay's teachings by Sardar Bahādur S. W. Laden La and by the lāmas karma Sumdhon Paul Lobzang Mingyur Dorje, and Kazi Dawa-Samdup. New York: Oxford University Press.

Loseries, Andrea (2016), „Buddhismus in Tibet". In: Manfred Hutter (Hrsg.): *Der Buddhismus* [= Die Religionen der Menschheit 24,2]. Stuttgart: Kohlhammer, 243-345.

Machon, Henryk (2015), *Das Christentum bei C. G. Jung. Philosophische Grundlagen, psychologische Prämissen und Konsequenzen für die therapeutische Praxis*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

Marx, Karl (1983): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, hrsg. v. Richard Sperl. Frankfurt am Main: Verlag Marxistische Blätter.

Mausfeld, Rainer (2006), „Wahrnehmung: Geschichte und Ansätze". In: Joachim Funke (Hrsg.): *Handbuch der Allgemeinen Psychologie - Kognition* [= Handbuch der Psychologie Bd. 5]. Göttingen u.a.: Hogrefe, 97-107.

McGuire, W. / R.F.C. Hull (Hrsg.) (1977), *C. G. Jung speaking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

McGuire, W. / Sauerländer W. (Hrsg.) (2001), *Sigmund Freud C.G. Jung - Briefwechsel* [= Fischer-Taschenbücher 6775]. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl.

Mendl, H. / M. Schiefer Ferrari (Hrsg.) (2011), *Religion vernetzt 11. Unterrichtswerk für katholische Religionslehre an Gymnasien.* 2. Aufl. München: Kösel.

Metzinger, Thomas (2013), *Spiritualität und intellektuelle Redlichkeit. Ein Versuch*, unter: www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/files/2013/04/TheorPhil_Metzinger_Berlin_2010_Spiritualit%C3%A4tUndIntellektuelleRedlichkeit.pdf (20.06.2025).

Moser, Tilmann (1977), *Gottesvergiftung.* 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Moser, Tilmann (2003), *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott. Psychoanalytische Überlegungen zur Religion*. Stuttgart: Kreuz-Verl.

Nehls, Michael (2023), *Das indoktrinierte Gehirn. Wie wir den globalen Angriff auf unsere mentale Freiheit erfolgreich abwehren*. München: BookRix.

Newberg, Andrew / Mark Robert Waldman (2010), *Der Fingerabdruck Gottes. Wie religiöse und spirituelle Erfahrungen unser Gehirn verändern*. München: Kailash.

Nietzsche, Friedrich (1880-1882), *Fragmente 1880-1882*. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1882-1884), *Fragmente 1882-1884*. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1883), *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen*. Chemnitz: Ernst Schmeitzner. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1885-1887), *Fragmente 1885-1887*. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1886a), *Briefe*. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1886b), *Jenseits von Gut und Böse*. Leipzig: Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1886c), *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede. Erster Band. Leipzig: E. W. Fritzsch. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1887), *Die fröhliche Wissenschaft*. Leipzig: E. W. Fritzsch. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1887-1889), *Fragmente 1887-1889*. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1888), *Briefe*. Kindle-Version.

Nietzsche, Friedrich (1889), *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*. Kindle-Version.

Noske, Rainer (2007), „DAS FÜNFTE EVANGELIUM. Zu Nietzsches Also sprach Zarathustra". In: Wiebke Schrader (Hrsg.): *Perspektiven der Philosophie*. Leiden: Koninklijke Brill NV Leiden The Netherlands, 227-245.

Ottmann, Henning (1987), *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. Zugl.: München, Univ., Habil.-Schr., 1983/84 [= Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung 17]. Berlin: De Gruyter.

Otto, Rudolf (1926), *Das Heilige.* 14. Aufl. Gotha: Leopold Klotz Verlag.

Parent, Joseph (2005), *Zen-Golf das mentale Spiel meistern Joseph Parent. Aus dem Engl. von Margarethe Tesch* [= Arkana]. München: Goldmann.

Pirsig, Robert M. (1981), *Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten* [= Fischer-Taschenbuch 2020]. Frankfurt/Main: Firscher Taschenbuch-Verl.

Plantinga, Alvin (1990), *God and other minds. A study of the rational justification of belief in god* [= Cornell paperbacks]. Ithaca, NY: Cornell Univ. Press.

Pollack, Detlef (2019), „Spirituell, aber nicht religiös?: Analysen und Thesen zu einer möglichen Entwicklung". In: Martin Rötting / Christian Hackbarth-Johnson (Hrsg.): *Spiritualität der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt*. Sankt Ottilien: EOS Editions, 25-42.

Pongratz, Ludwig J. (1967), *Problemgeschichte der Psychologie*. Bern/München: Francke.

Prechtl, Peter / Franz-Peter Burkard (Hrsg.) (2015), *Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen.* 3. Aufl. s.l.: J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH. Kindle-Version.

Redfearn, J.W.T. (1977), „The Self and Individuation". In: *Journal of Analytical Psychology* 22, 125-141.

Reps, Paul (Hrsg.) (1976), *Ohne Worte - ohne Schweigen. 101 Zen-Geschichten und andere Zen-Texte aus vier Jahrtausenden*. Bern, München, Wien: Scherz Verlag.

Rötting, Martin / Christian Hackbarth-Johnson (Hrsg.) (2019), *Spiritualität der Zukunft. Suchbewegungen in einer multireligiösen Welt*. Sankt Ottilien: EOS Editions.

Schaer, H. (1950), *Religion and the cure of souls in Jung's psychology*. New York: Pantheon Books.

Schischkoff, Georgi (1969), *Philosophisches Wörterbuch* [= Kröners Taschenausgabe Bd. 13]. 19. Aufl. Stuttgart: Kröner.

Schneider, Wolfgang (2005), *Matthäus 28,19 - "Taufe im Namen der Trinität?"*, unter: www.bibelcenter.de/bibel/studien/trinitaet/mat28_19_allgemein.php.

Schoberth, Wolfgang (2014), „Theologische Religionskritik als Gesellschafts- und Ideologiekritik". In: Marco Hofheinz / Raphaela J. Meyer zu Hörste-Bührer (Hrsg.): *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft ; [Symposion, das vom 8.-10. Februar 2013 in Hannover stattfand ; Tagungsband* [= Forschungen zur Reformierten Theologie 1]. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 118-132.

Schuhmacher, Stephan (2001), *Zen* [= Diederichs kompakt]. Kreuzlingen/München: Hugendubel.

Shoshanna, Brenda (2012), *Zen und die Kunst, sich zu verlieben Brenda Shoshanna*. München: Knaur eBook.

Sloterdijk, Peter (1983), *Kritik der zynischen Vernunft*. 5. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Stein, Murray B. (1986), *Jung's treatment of Christianity. The psychotherapy of a religious tradition*. Wilmette, Ill.: Chiron Publ.

Stein, Murray B. (2006), *C. G. Jungs Landkarte der Seele. Eine Einführung* [= Patmos-Paperback]. Düsseldorf: Patmos.

Suzuki, Daisetz Teitaro (1939), *Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*. Leipzig: Weller.

Thomas von Kempen (1790), *Die Nachfolgung Christi. Die vollständige Schule der Heiligkeit*. Saardillingen: Jakob Leistenschneider.

Walach, Harald (2015), *Spiritualität. Warum wir die Aufklärung weiterführen müssen ; mit ausführlichem Glossar*. Klein Jasedow: Drachen Verlag.

Walach, Harald (2020), „Transhumanismus: Welchen Menschen wollen wir?". In: *Kompass Pneumologie* 8/4, 236.

Wegener-Stratmann, Martina (1990), *C. G. Jung und die östliche Weisheit. Perspektiven heute*. Olten/Freiburg im Breisgau: Walter.

Wehling, Elisabeth (2018), *Politisches Framing. Wie eine Nation sich ihr Denken einredet - und daraus Politik macht*. Berlin: Kindle-Version.

Wehr, Gerhard (1988), *Carl Gustav Jung. Leben, Werk, Wirkung* [= Diogenes-Taschenbuch 21588]. Zürich: Diogenes.

Wehr, Gerhard (1990), *Tiefenpsychologie und Christentum. C. G. Jung*. Augsburg: Pattloch.

Wehr, Gerhard (1998), *C. G. Jung und Rudolf Steiner. Konfrontation und Synopse.* 2. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

White, Victor (1959), „Review of C. G. Jung's Psychology and religion: West and east". In: *Journal of Analytical Psychology* IV/1, 73-78.

Whorf, Benjamin Lee / John Bissell Carroll / Penny Lee / Stephen C. Levinson (2012), *Language, thought, and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf.* 2nd ed. Cambridge, Mass: The MIT Press.

Wilhelm, Richard (Hrsg.) (2011), *I Ging*. *Das Buch der Wandlungen*. Aus dem Chinesischen übertragen und erläutert von Richard Wilhelm. Köln: Anaconda.

Wilhelm, Richard / C. G. Jung (Hrsg.) (1996), *Geheimnis der Goldenen Blüte*. *Das Buch von Bewußtsein und Leben* [= Diederichs gelbe Reihe China 64]. 7. Aufl. München: Diederichs.

Wolff, Phillip / Kevin J. Holmes (2011), "Linguistic relativity". In: *Wiley interdisciplinary reviews. Cognitive science* 2/3, 253-265.

Zeller, Max (1975), „The Task of the Analyst". In: *Psychological Perspectives* 6/1, 74-78.